

فقه الأقليات المسلمة بين فقه الاندماج (المواطنة) وفقه العزلة

قراءة سياسية في واقع المسلمين في أوروبا

د. نادية محمود مصطفى





بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة: منطلقات الدراسة ومنهاجيتها

(1) حين تلقيت الدعوة للمشاركة في الندوة، قبلت بلا تردد ولكن بقلق واضح، وكان مرجع هذا القلق أمرًا أساسيًّا؛ وهو: ما الذي أستطيع أن أقدمه وأنا أستاذة علاقات دولية تعيش في مصر، لا تعرف دقائق وتفاصيل واقع المسلمين في أوروبا بقدر ما تعرف عن توجهاتها العامة الكلية؟ ولكن سرعان ما تبدد هذا القلق لعدة اعتبارات، وحلَّ محله إرادة واعية بضرورة المشاركة. وتنبع هذه الاعتبارات من تطور مسار خبرتي العملية والعلمية والفكرية والبحثية والتي تولد ـ خلالها ومعها ـ إدراك أبعاد مفهوم "الأمة"؛ ومن ثم إيمان عميق بأنني جزء من الأمة، وأن أحد رافدي الأمة هو "أقلياتها المسلمة" في أرجاء العالم، بالإضافة إلى الرافد الآخر المتمثل في الأغلبيات المسلمة. وتتلخص الاعتبارات التي تراجع معها قلقي في الآتي:

أول هذه الاعتبارات يتصل بالتراكم الذي ستحققه مشاركتي بالنسبة لمسار اهتمامي بقضايا العلاقات الدولية للأمة الإسلامية على مستويات مختلفة؛ ومنها بالطبع العلاقات بالأقليات المسلمة وعلى ضوء وضعها. ولقد بدأ هذا المسار بطريقة منظَّمة مع "مشروع العلاقات الدولية في الإسلام" (1986 ـ 1992)[1]، ثم مع سلسلة بحوثي ودراساتي عن صراعات البلقان والقوقاز وآسيا الوسطى بعد

[1] د. نادية محمود مصطفى (مشرف ومحرر) مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، إحدى عشرة جزء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996.

نهاية الحرب الباردة (92 ـ 98)[2]، والاهتمام بالإطار المقارن لدراسة الأقليات المسلمة في العالم منذ نهاية الحرب الباردة، والذي فرض نفسه على نحو ظاهر منذ (1997)[3]، إلى التركيز على "التحديات الثقافية والحضارية" التي تواجه الأمة الإسلامية في ظل العولمة وبعد نهاية الحرب الباردة ويقع في صميمها قضية التهديد الأخضر للغرب، وكان مسلمو أوروبا والغرب ـ بصفة عامة ـ في قلب هذا الحديث[4]، وإلى خبرة إصدار "حولية أمتي في العالم" التي حرصت أعدادها جميعها على تناول ما يتصل بمسلمي الغرب[5].

---

[2] د.نادية محمود مصطفى: البوسنة والهرسك، من إعلان الاستقلال وحتى فرض التقسيم (مارس 92 يولية 93)، نجاح العدوان المسلح في فرض الأمر الواقع أمام أنظار النظام العالمي الجديد. (في): تقرير الأمة في عام (1993) 1413هـ. مركز الدراسات الحضارية. القاهرة 1994.

ـ د.نادية محمود مصطفى: آسيا الوسطى والقوقاز بين القوى الإسلامية الكبرى وروسيا، أنماط ومحددات التطور التاريخي للتفاعلات الدولية، إطار مقترح للتحليل السياسي للتاريخ الإسلامي (في) معهد البحوث والدراسات العربية: الوطن العربي وكومنولث الدول المستقلة. القاهرة 1994.

ـ د.نادية محمود مصطفى: كوسوفا بين التاريخ والأزمة الراهنة (في) حولية أمتي في العالم (1998) مركز الحضارة والدراسات السياسية، 1999.

ـ د.نادية محمود مصطفى: قراءة ما يحدث في كوسوفا، القدس، العدد5، مايو 1999.

ـ د.نادية محمود مصطفى: أزمة كوسوفا وحلف الأطلنطي: التوازنات الأوربية والعالمية. المستقبل العربي، عدد يوليو 1999.

ـ د.نادية محمود مصطفى: الخطاب العربي ـ الإسلامي وضربات الناتو حول كوسوفا (في) حولية "أمتي في العالم" 1999، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، فبراير 2000.

[3] د. نادية محمود مصطفى: إطار مقارن لدراسة الأقليات الإسلامية في العالم. (في) د. حسن العلكيم (محرر): قضايا إسلامية معاصرة، مركز الدراسات الآسيوية، جامعة القاهرة، 1997.

[4] د. نادية محمود مصطفى: التحديات الخارجية للعالم الإسلامي بروز الأبعاد الثقافية والحضارية (في) الأمة في قرن عدد خاص من حولية أمتي في العالم، تحرير وإشراق د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، 2003، الجزء السادس.

[5] إصدار مركز الحضارة للدراسات السياسية 5 أعداد من حولية أمتى في العالم، فضلاً عن العدد الخاص "الأمة في قرن: 6 أجزاء في الفترة من (1998 ـ 2005).

وأخيرًا سلسلة اللقاءات والدراسات والبحوث في مجال حوار الثقافات والحضارات؛ حيث كان في قلبه أيضًا ـ وجزء منه ـ المسلمون في الغرب[6]، وهو الأمر الذي زاد ظهوره بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 بصفة خاصة. وأذكر من بين ما كتبته مباشرة عقب هذه الأحداث: التحذير من عواقبها على وضع مسلمي الغرب[7].

ولقد اقترنت هذه الخبرة الفكرية والنظرية بأخرى عملية جسَّرت الفجوة بين المتابعة عن بُعد وبين المعايشة المباشرة والمراقبة عن قرب لمشاكل مسلمي أوروبا، والغرب، وهو الأمر الذي حققته لي ثلاثة أمور: من ناحية أولى: سفري المتكرر لزيارة ابنتي ـ بعد زواجها في الولايات المتحدة الأمريكية ولمدة ثماني سنوات ثم قرارها فجأة ضرورة العودة، من ناحية ثانية: الفارق الذي لاحظته خلال زياراتي المتكررة لعواصم أوروبية أو خلال مؤتمرات دولية ألتقي فيها بمسلمين من أوروبا؛ الفارق بين الخطابات المعلنة وغير المعلنة لرموز من العمل الإسلامي في الغرب والتي تعبر عن قدر من عدم التفاؤل الكبير بالرغم من تعبيرات الأمل المعلن عنها.

ومن ناحية ثالثة: متابعتي للأحداث والوقائع المقارنة في الغرب، ذات الدلالة بالنسبة لواقع الأقليات المسلمة؛ ومن أهمها: قانون الحجاب[8]، قانون معاداة السامية[9]، أزمة الرسوم الدانمركية[10] بعد أزمة قتل المخرج الهولندي، وكذلك

[6] انظر على سبيل المثال (من بين إصدارات برنامج حوار الحضارات ـ جامعة القاهرة) ـ د. نادية محمود مصطفى (محرر) الهوية الإسلامية في أوروبا: إشكاليات الاندماج قراءة في المشهد الفرنسي، برنامج حوار الحضارات، جامعة القاهرة، 2005.

[7] د. نادية محمود مصطفى، التحالف الدولي... ضد مَن ولماذا؟، من موقع:

http://www.islamonline.net/Arabic/politics/2001/09/article29.shtml

[8] د. نادية مصطفى (محرر): الهوية الإسلامية في أوروبا: مرجع سابق.

[9] د. نادية محمود مصطفى (محرر): مفهوم معاداة السامية بين الأيديولوجيا والقانون والسياسية، أعمال المؤتمر الدولي الذي نظمه مركز البحوث والدراسات السياسية بالتعاون مع الجمعية المصرية للقانون الدولي والجمعية العربية، لمناهضة التمييز، القاهرة، مارس 2005 (تحت الطبع وسيصدر قريبًا).

بعد أزمة سلمان رشدي قبل ما يقرب من العقدين، شهادات ناشطين مدنيين ومفكرين مسلمين أوروبيين (سواء إسلاميين أو قوميين) عن مظاهر العداء للإسلام والمسلمين التي يعايشونها يوميًا، والتي تزخر بتسجيلها تقارير أوروبية وعالمية. بعبارة أخرى كل هذه الخبرة في مستوياتها المتنوعة ولدت لي من المقولات ومن الفرضيات ما أضحى بحاجة للمناقشة بطريقة أعمق مما جرت عليه حتى الآن، وخاصة ما يتصل بإدراك مسلمي أوروبا ذاتهم لمشكلتهم سواء كانوا من الشرعيين أو أصحاب علم الاجتماع السياسي وغيرهم.

ثاني هذه الاعتبارات: الرابطة ـ على الأقل إن لم يكن التشابه ـ بين أنماط من التحديات التي تواجه كافة المسلمين سواء كانوا في دول إسلامية أو باعتبارهم أقلية في الغرب بصفة عامة. ومن ثم؛ فإن دراسة مشاكل الأقليات المسلمة في أوروبا تساهم في إبراز الجوانب الإجرائية لمفهوم "الأمة" على مستويين: من ناحية أولى: مستوى التهديدات، ومن ناحية أخرى: مستوى إمكانيات التفاعل المتبادل حول الاستجابات.

فمن ناحية، حقيقةً تتعدد دوافع واقترابات الاهتمام بالأقليات المسلمة في إطار مقارن نظرًا لمعضلة "التنوع والوحدة في نفس الوقت" من حيث المشاكل أو التحديات أو التهديدات وكذلك الفرص والإمكانات المقارنة فيما بينها من جانب وبينها وبين المسلمين في الدول الإسلامية من جانب آخر، إلا أنه يظل تحديد نمط الأقلية المسلمة من بين عدة أنماط أخرى لها قضية منهاجية مهمة؛ حيث إن معايير

[10] د. نادية محمود مصطفى، بين الحوار كمبدأ استراتيجي وتسييسه كأداة: قراءة في أزمة فرعية كاشفة على هامش أزمة الرسوم الدانماركية، من موقع:

http://www.hewaronline.net/denmark/Ben2l7ewar.htm

ـ د. نادية محمود مصطفى، الرسوم الدانماركية وتداعياتها، أزمة في مسار حوار الأديان والثقافات: قراءة في مغزى العلاقة بين الثقافي/السياسي وشروط حوار عادل ومتكافئ، من موقع:

http://www.hewaronline.net/denmark/2lrosom2ldenemarkya.htm

هذا التحديد (النشأة، وطبيعة النظام السياسي المحيط مثلاً)[11] تصبح مؤثرة في فهم طبيعة المشاكل ناهيك عن طبيعة الحلول. ومما لا شك فيه أن الاهتمام بدراسة "الأقليات المسلمة في أوروبا (الغربية)" ـ باعتبارها نمطًا بين أنماط أخرى يعني الآتي: النظر إليها باعتبارها أقلية لا تنتمي (ما عدا أسبانيا والبرتغال) إلى ديار إسلام سابقة أي تنتمي إلى ديار تحكمها سلطة إسلامية، ولكن تواجدت نتيجة الهجرة حديثة الجذور، الهجرة إلى نظم سياسية واجتماعية ذات طبيعة خاصة ـ علمانية ديموقراطية ذات وفرة اقتصادية ـ انعكست بالطبع على المشاكل التي أضحت تواجهها الأقليات المسلمة؛ حيث برزت أولوية التهديدات الثقافية ـ الحضارية للذات الإسلامية الملتزمة في ممارساتها الدينية مقارنة بأولوية التهديدات للعقيدة في حد ذاتها التي مرت بها الأقليات في النظم الشمولية أو النظم المتخلفة التابعة. فلم تفتقد الأقليات المسلمة في الغرب الكيان الاجتماعي والديني الذي يوفر حرية الاعتقاد وممارسة العبادات ولكن واجهت تحديات أخرى (كما سنرى تفصيلاً بعد ذلك) تنبع من أمور ثلاثة: العلاقة بين الإسلام والعلمانية، والعلاقة بين الشريعة والقوانين الوضعية، والعلاقة بين الرابطة العقدية والولاءات الوطنية؛ وهي أمور تتصل على التوالي بعلاقة الفرد بالمجتمع، والعلاقة بين الجماعة المسلمة والدولة، والعلاقة بينها وبين الأمة الإسلامية، كما أن هذه الأمور تتصل بغاية وجود المسلم ووظيفته في مجتمع الهجرة (كما سنرى لاحقًا).

ولعلنا نستطيع هنا أن نقول إن جوهر القضايا المشار إليها عاليًا لا تنفرد به الأقليات المسلمة ولكن يظهر جليًا الآن بين ثنايا مجتمعات ونظم الدول الإسلامية، وذلك تحت موجات التدخل والاختراق الخارجي في ظل العولمة (بعد موجات النقل الأول عن الغرب التي تزايدت تدريجيًا في ظل الاحتلال وبعد الاستقلال تحت حكم نظم قومية علمانية)، وأخيرًا في ظل الحرب الأمريكية

[11] د. نادية محمود مصطفى: إطار مقارن لدراسة الأقليات المسلمة، مرجع سابق.

على الإرهاب؛ حيث أضحت أهم أبعاد التحديات التي تواجهها الدول الإسلامية تلك ذات الأبعاد الدينية والثقافية المباشرة وذات الصلة الوثيقة بنظائرها السياسية والاقتصادية على نحو جعل البعض يقول إن الثقافة والقيم أضحت آخر خطوط دفاعنا لأنها أضحت آخر خطوط الهجوم العلني علينا[12].

وبالرغم من هذا التشابه؛ فما زال هناك اختلاف بين الحالتين (الدول/الأقليات المسلمة) ـ من حيث درجة التعرض لتيارات الفكر العلماني ـ ومن حيث درجة القدرة على مقاومته؛ ذلك لأن الأقليات المسلمة في الغرب تعيش في قلب إطار ثقافي غير إسلامي في كلياته وجزئياته تتزايد علمانيته فجاجة وهجومًا بحيث تصبح مهمة العلاج والمقاومة ليست شديدة الصعوبة أو مستحيلة أحيانًا، بل قد تعتبر ـ في أحيان أخرى ـ نوعًا من الخيانة وعدم الولاء وعدم الاندماج المهدد للاستقرار ولقيم ولمبادئ النظم العامة. وفي المقابل؛ فإن الإطار الثقافي الإسلامي (بالرغم مما يتعرض له من اختراقات وتشويهات) فمازال يحتفظ بإمكانيات المقاومة في كلياته وبتجدد الأصوات المحذرة من خطورة الإصابات قبل أن يتمكن الداء تمامًا.

بعبارة أخرى: الأقليات المسلمة هي الوجه الآخر للعملة في حديث "العلاقة بين الإسلام والغرب" سواء تهديدًا أو حوارًا؛ فهانتينجتون بعد أن كتب عن صدام الحضارات كتب "من نحن؟" متعاطيًا بالأساس مع أقليات أمريكا، أما أوروبا وهي تحدد أبعاد التهديدات الجديدة لأمنها التي دفعتها إلى المشاركة الأوروبية المتوسطية ابتداء ثم إلى بلورة سياسات حوار الثقافات الأورومتوسطية، اعتبرت أن الهجرة من الجنوب وتزايد أعداد المسلمين (المهاجرين) من بين هذه المصادر للتهديدات[13].

---

[12] د. نادية محمود مصطفى: التحديات الخارجية للعالم الإسلامي، مرجع سابق.

[13] د. نادية محمود مصطفى: البعد الثقافي للمشاركة الأورومتوسطية (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر) أعمال ندوة "الاتحاد الأوروبي وإدارة حوار الثقافات الأورومتوسطية" التي نظمها برنامج حوار الحضارات، جامعة القاهرة، أبريل 2005 (تحت الطبع).

ولم تخلُ مقالات ودراسات جادة ـ تتحدث عن العلاقة بين الإسلام والغرب من مداخل متباينة ـ من استحضار الأقليات المسلمة في الغرب في سياق التشخيص أو التفسير[14]. وتزايد هذا الوضع وضوحًا بالطبع بعد 11 سبتمبر 2001[15]، وحين بادرت بالكتابة مباشرة عقب هذه الأحداث[16]؛ فمن أول ما أشرت لتأثره بعواقب هذه الأحداث كان مسلمي أوروبا والغرب بصفة عامة وهذا ما أثبتته التطورات خلال السنوات الخمس الماضية.

خلاصة القول ـ عن هذا الاعتبار، إن هناك حالة من الاعتماد المتبادل بين مكونات الأمة أو رافديها (الدول ـ الأقليات)، وبينهما وبين العالم نتيجة مجموعة التحولات النظمية الكبرى التي تحدد ـ كما يرى البعض[17] ـ ملامح حالات الانتقالات عبر المحلية في ظل العولمة Globality and Translocality، ولا يمكن مع هذه الحالة فهم المسلمين في أوروبا بانعزال عن بقية العالم وخاصة بقية الأمة الإسلامية. فسواء أردنا أم لم نرد فنحن محسوبون على بعضنا البعض.

[14] انظر على سبيل المثال: جون اسيوسيتو "التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة: ترجمة ود. قاسم عبده قاسم، دار الشروق، القاهرة 2001. وكذلك انظر عرضًا مقارنًا تفصيلاً لبعض أهم هذه الأعمال (في) د. نادية محمود مصطفى: التحديات الخارجية للعالم الإسلامي (في) مشروع التحديات للعالم الإسلامي، رابطة الجامعات الإسلامية، 1998، (الفصل الثاني).

[15] انظر أعمال العدد الرابع (2003) من حولية أمتي في العالم عن تداعيات أحداث الحادي عشر من ستبمبر على الأمة دولاً وأقليات. كذلك انظر:

Joh Esposito: American Foreign Policy after 9/11: Challenges to Islam and the west.

(في) د. نادية محمود مصطفى (محرر): الإسلام والمسلمين في الاستراتيجية الأمريكية: دراسة في العلاقة بين الأبعاد الثقافية والاستراتيجية، برنامج حوار الحضارات، جامعة القاهرة، 2002.

- Summary Report on Islamophobia in EU after 11 September 2001, European Monitoring center on racism and Xenophobia, by C.Allen, J. Nielsen, Vienna, May 2002

[16] د. نادية محمود مصطفى، التحالف الدولي... ضد مَن ولماذا؟، مرجع سابق.

[17] Peter Mandaville: Transnational Muslim Polilics, Reimagining the Umma. Routledge Research in transnationalism, London, 2001, PP. 114-118.

وحين يحدثوننا ـ في أوطاننا ـ عن العلاقة بين الدين والسياسة والمواطنة، فإنهم أيضًا يتحدثون مع مسلمي أوروبا عن نفس العلاقة.

فإن قضية العلاقة بين الدين ـ العلمانية ـ المواطنة ـ الديموقراطية؛ هي قضية تلخص أزمة علاقة الإسلام والمسلمين بالحداثة وما بعد الحداثة، وهي عملية ذات وجهين؛ أحدهما متصل بمسلمي الغرب والآخر يتصل بنا[18]، ولا انفصال بينهما في ظل العولمة والحركات الاجتماعية الجديدة وحركات البشر والأفكار، والصعود السياسي للحركات الإسلامية المعتدلة (بالانتخابات)[19] في وقت تواجه فيه الحركات الراديكالية الإسلامية الاتهامات بالإرهاب ومعاداة الليبرالية[20]، والتدخلات والاختراقات القوية من أجل ما يسمى "الإسلام المدني" و"الإسلام الحداثي"[21].

بعبارة أخرى، تواجه مجتمعاتنا في الدول الإسلامية الآن أزمة هوية مثلما تواجه أوروبا أزمتها أيضًا. والعلاقة بين المسلمين وغيرهم هنا وهناك في قلب هذه الأزمة، وذلك نتاج التحولات المجتمعية والنظمية التي فجرت قضية الهويات

---

[18] فبالنظر إلى محاور المؤتمر نجد أن المحررين الأولية عامين لهما دلالتهما بالنسبة للأوضاع في الدول الإسلامية أيضًا كما أن قضايا المحاور الأخرى ـ الخاصة بالتأصيل الشرعي والأخلاقي للمشاركة والعمل السياسي ـ تثور أيضًا على صعيد الدول الإسلامية، وذلك بالنسبة للحركات الإسلامية السياسية (المعتدلة) سواء التي تجد صعوبة بها في أدماجها قانونًا في الحياة السياسية لبعض الدول مصر أو تلك التي تم ادماجها في الحياة السياسية التعددية لدول أخرى (الأردن ـ المغرب).

[19] انظر على سبيل المثال: خليل العناني: "الصعود السياسي للإخوان المسلمين: أسبابه ودلالاته" (في) أعمال ندوة تحولات القوى السياسية والانتخابات البرلمانية في مصر، ندوة نظمها مركز البحوث والدراسات السياسية ـ جامعة القاهرة، مايو 2006 (تحت الطبع). انظر أيضًا: عمرو الشوبكي (محرر) إسلاميون وديموقراطيون مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، 2004.

[20] انظر على سبيل المثال: Paul Berrman: Terror (VS) LiberaLisme, 2005.

[21] انظر التعليقات على التقرير الشهير الذي أعدته شيرلي برنارد والصادر عن مؤسسة راند ومنها على سبيل المثال: أ. السيد ياسين: الإصلاح العربي بين الواقع السلطوي والسراب الديمقراطي، ميريف، القاهرة، 2005.

القومية والانتماءات الدينية بدرجة ملحوظة وظاهرة على نحو جعل موضع الدين من المواطنة والعلمانية والديموقراطية محل مراجعة ونقد في الفكر الليبرالي؛ حيث يثور طرح مقولة مهمة[22]؛ وهي: عدم التناقض بين حضور الدين وبين تحقيق المواطنة والديموقراطية؛ فالعلمانية ليست شرطًا ثبت ضرورة توفره لتحقق المواطنة والديموقراطية في دولنا الإسلامية. كما أضحت نفس الثلاثية محل مراجعة أيضًا على صعيد تأثيرها على العلاقات الدولية[23].

ومن ناحية أخرى وعن مستوى وسائل الاستجابة المتبادلة أو التفاعل المتبادل بين رافدي الأمة (كما سنرى بعد ذلك بالتفصيل)؛ فإذا كان البعض يرفض أن يكون للمسلمين في أوروبا علاقة ببقية الأمة، فإن البعض الآخر[24] يرى أن حالة الإسلام الرحَّال Traveler والدياسبورا المسلمة، إنما تقع في إطار أوسع من عبر المحلية والعولمة (تجعله يختلف عن الترحال القديم) بحيث يرتبط فهمه بفهم بقية الأمة، ولذا يرى مثلاً هذا الاتجاه أن المسلمين في الغرب عليهم دور كبير في إدارة الصراع الآن بين الإسلام والغرب والذي لا يقدر عليه بصورة فاعلة مسلمو الدول الإسلامية بمفردهم. وبينما يرى فريق ثالث[25] أن مسلمي الغرب

[22] من الباحثين الجادين العاملين على نقد الخطاب الليبرالي ـ وخاصة من حيث موضع الدين منه، أ. هبة رؤوف عزت: انظر على سبيل المثال:

Heba R. Ezzat Co-Citizenship: Bringing religion back, Paper Presented to: International consultations in: Christians and Muslims in Dialogue and beyond Convened by World church council, Geneva, October 2002.

[23] انظر على سبيل المثال:

- F. Petito, P. Hatzopoulos, Religion in International Relations: The return from exile, Palgrave macmillan, 2003.

ـ د. نادية محمود مصطفى: إشكاليات بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية (في) د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، العلوم السياسية نموذجًا، مركز الحضارة وللدراسات السياسية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 2002.

[24] Peter Mandaville: op. cit, PP. 149-150.

[25] انجمار كالسون: الإسلام وأوروبا تعايش أم مجابهة: (ترجمة) سمير يوناني، الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2003.

بأفكارهم يمكن أن يصبحوا مصدر تجديد وإصلاح في أوطانهم الأم؛ فإن فريقا رابعا يرفض الفتاوى من علماء الإسلام ـ خارج الديار الأوروبية ـ ويطالب بفتاوى أوروبية[26]... إلخ. أيًا كان الأمر وأيًا كانت تفسيراته؛ فإن هذه الاستدلالات تطرح قضية أساسية: إذا كان وجود مسلمي الغرب في ديارهم الجديدة لا بد من أن يُطرح معه تجديد نقدي للفكر الإسلامي (مزيد من الانفتاح أم مزيد من الانغلاق؟) إذن من الذي يقدم النُّصرة "الفكرية" لمن؟ وكيف يحدث انتقال الأفكار بين رافدي الأمة؟

إن أهمية هذه القضية ـ التي طرحها البعض[27] بصورة منظمة في ظل ما يسمى "نظرية انتقال الأفكار"، كانت ماثلة في ذهني وأنا أفكر كيف أعالج موضوع الدراسة؛ فالنصرة في نظري فكرية أيضًا بقدر ما هي مادية.

ثالث هذه الاعتبارات: طبيعة التحدي المتبادل الذي يمثله المسلمون والأوروبيون لبعضهم البعض في هذه المرحلة (من مراحل تطور هذا التحدي المتبادل عبر تاريخ العلاقات الإسلامية ـ الدولية)، وكيف يمثل هذا التحدي الآن اختبارًا حقيقيًا لمصداقية انطباق المبادئ الأوروبية عن التعددية والتسامح وحقوق الإنسان والديموقراطية على ساحة أراضيهم، وهم الذين لا يكفون عن التبشير بها في الخارج مدعين عالميتها ومطالبين الجميع باحترامها، ومن ثم يتدخلون باسم حمايتها في أرجاء العالم.

ويقتضي التفصيل في هذا الاعتبار تقديم الطرح التالي:

الحديث عن المسلمين في أوروبا الآن: حديث ذو شقين: عن مسلمي الهجرة الحديثة (على الأقل ابتداء من القرن العشرين) إلى أراضي لم تحكمها من قبل

[26] انظر على سبيل المثال: مقالات أ. فهمي هويدي عن "الفتاوى الأوروبية".

[27] Peter Mandaville: op. cit, chap. 2 + 3.

"سلطة الإسلام" (ما عدا الأندلس)، وعن مسلمي البلقان وشرق أوروبا التي حكمتهم من قبل سلطة الإسلام منذ الفتح العثماني وطوال الحكم العثماني، وطمست وجودهم ـ بوصفهم مسلمين ـ فترة حكم شيوعي ممتدة، إلا أنه سرعان ما عاد ظهورهم منذ 1990، وكلا المستويين ـ الآن، ولو لأسباب مختلفة وفي أطر مختلفة هما بمثابة أقلية في محيط غير مسلم، إلا أنهما يمثلان مكونًا لأحد رافدي الأمة؛ أي الأقليات، والرافد الآخر هو "الدول الإسلامية".

والمستوى الأول (مسلمو الهجرة الحديثة من الجيل الأول والثاني والثالث)، هو موضع الاهتمام في هذا المؤتمر؛ لأنه يمثل نمطًا من "الأقليات المسلمة" فريدًا من نوعه هاجر طوعًا وبإرادته (ولو تحت دوافع يراها البعض اضطرارية) إلى دول غير مسلمة؛ وهو وضع فريد من نوعه لا يقارن بأوضاع "أقلية" أخرى توالت عبر التاريخ الإسلامي سواء نتيجة "هجرة" فرارًا بالدين أو دعوة للدين (ونموذجها القياسي هجرة الرسول ﷺ)، أو سواء نتيجة انقلاب ميزان القوة لتتحول أرض الإسلام إلى أرض حرب نتيجة الاسترداد المعاكس (في شرق أوروبا ـ أو الأندلس) أو نتيجة لاستعمار أوروبي لدول مسلمة، وفي هذه الحالة الأخيرة ـ وإن ظل المسلمون أكثرية ـ إلا أنهم فقدوا القوة؛ حيث إن وضع الأقلية في نظر البعض[28] لا يرتهن بالعدد فقط بل أيضًا بدرجة "القوة والسلطة والحكم".

ولقد كان لكل حالة من هذه الحالات "فقهها" الذي تنتجه الظروف ويتعامل مع دواعي الضرورة من عدمها التي تستوجب على المسلمين البقاء أو المغادرة، كما يتعامل مع شروط البقاء والاستمرار[29].

---

[28] Dr. Zaki Babawi: introduction to, Dr Taha Jabir AL-Alwani, Towards a fiqh for Minorities, Some Basic reflexions, (IIIT), London, Occasional papers No. 10, 2006.

[29] لقد اهتمت أدبيات غربية ـ استشراقية وسياسية بمتابعة هذا التطور. انظر على سبيل المثال:

Peter Mandaville: op. cit Bernand Lewis: La situation des populations musulmanes dans un régime non-musulman: reflescions juridiques et historiques. (dans) Bernand Lewis; Dominique Schnapper (eds) Musulmans En Europe. Actes Sud, Panis, 1992.

بعبارة أخرى: أضحت "الظروف المنشئة للهجرة" تفرض تحديًا جديدًا على "الفقه الإسلامي" مقارنة بالتحديات التي فرضتها ظروف منشئة لأوضاع أخرى تاريخية أوجدت "حالات أقلية عددية أو سلطوية".

ومن ناحية أخرى: فإن الحديث عن مسلمي أوروبا ـ من زاوية ما يفرضه واقعهم (في أوروبا) من تحديات على الفقه والفكر الإسلامي ـ لا ينفصل فهمه عن فهم نمط آخر من التحديات تلك التي يفرضها وجود الإسلام والمسلمين في أوروبا على الأوروبيين؛ فلقد مثل الإسلام والمسلمون دائمًا تحديا لأوروبا: للهوية والحضارة الأوروبية، ابتداء من الفتح الأموي من جنوب غرب أوروبا، إلى تحدي الفتح العثماني من الشرق وجنوب شرق أوروبا، وكلاهما نمطان مثّلا تحديًا مباشرًا ـ في ظل حكم سلطة الإسلام، وإن اختلفت خبرة وجودهما (حضارة الأندلس في مقابل حكم عثماني عسكري مباشر)، كما اختلفت بالطبع آثارهما ومآلاتهما، إلا أنهما مثّلا ـ كما يرى البعض[30] ـ تحديًا ساهم في بلورة "هوية أوروبية" في مواجهة "الآخر"؛ وهو الإسلام، وذلك في مواجهة "الخطر العثماني" بالأساس من الشرق، وكما يرى البعض الآخر[31]؛ فإن الحديث عن تهديد إسلامي في أوروبا يتم استثماره لتعميق وتوطيد مشاعر الوحدة الأوروبية بعد أن

انظر أيضًا: أ. مدحت ماهر: الجديد فقه الأقليات في موضوع المرأة.

(في) د. أماني صالح (محرر) مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة: نحو منظور حضاري أعمال الندوة التي نظمها برنامج حوار الحضارات، جامعة القاهرة، نوفمبر 2005، (تحت الطبع).

[30] Tomaz Mastnak, Islam and the creation of European identity, University of west minister Press, Center for the study of democracy, Research papers No. 4, 1994.

ـ وحول رؤية جديدة عن كيف يجب اعتبار الإسلام مكون من مكونات الحضارة الغربية إلى جانب التقاليد المسيحية واليهودية انظر:

- Lisa Kaul- Seidman, Jorgen S. Nielsen, Markus Vinzent: European Identity and cultural pluralism: Judaism Christianity and Islam in European curricula Herbert-quandt- stiftung, 2003.

[31] انجمار كاربسون: مرجع سابق، ص 29.

خفتَ فورة الحماس الذي ساد الثمانينيات...، وذلك استمرارًا لدورة بدأت منذ معركة بواتييه (732م).

بعبارة أخرى، بعد تحدٍّ حضاري من الجنوب الغربي (الأندلس)، وبعد عدة قرون ومع سقوط غرناطة تبلور وتدعم تحدٍّ آخر (العثماني) في الشرق، والآن فإن التحدي ينتشر عبر الأرجاء الأوروبية، وبأنماط أخرى من الانتشار ولو أنها في إطار الأقليات، إلا أنهم يدركونها باعتباره تحديًا دينيًا أحيانًا وثقافيا أحيانًا أخرى، واقتصاديًا سياسيًا في أحيان ثالثة.

وهكذا تتوالى "دورات التحدي والاستجابة" بين الإسلام والمسلمين على ساحة أوروبا ذاتها، لنصل إلى مرحلة جديدة الآن ذات سمات جديدة أفرزت "حالة فقهية جديدة". لا يمكن حسن فهم وظائفها ولا توقع مآلاتها بدون استيعاب وضعها في مسار تطور النشأة للوجود المسلم في أوروبا حديثًا، والتحديات المتبادلة بين الطرفين. إن المسار السابق شرحه ـ على ساحة أوروبا ذاتها ـ يدفعنا للتساؤل: ما الذي ينتظر مسلمي أوروبا ـ الذين ذهبوا طوعًا واختيارًا وليس فتحًا أو غزوًا أو حكمًا أو علوًا سياسيًا وحضاريًا ـ من وضع دونية سياسية ومادية؟ ما الذي ينتظرهم وقد كان ذلك مآل سابقيهم من الفاتحين الغزاة؟ ما الذي ينتظر ـ هذه الغزوة الثالثة الكبرى بوسائل "القوة المرنة" soft power ـ هل ستصمد الآن في ظل "تسامح" الحداثة والعلمانية والديموقراطية، هذه المفاهيم والنظم التي لم تتوافر من قبل ـ حيث كانت التصفية هي الآلية السائدة: تصفية الوجود المسلم في الأندلس أو الوجود العثماني في البلقان؟ أم سيعيد التاريخ نفسه ـ ولو بأساليب جديدة ـ من حيث عدم قدرة أوروبا على قبول المسلمين إلا بشروطها ـ عسكريًا وحضاريًا؟ هو نمط حضاري متكرر أيًا كانت الوسائل وأيًا كانت الأطر المحيطة؟

رابع هذه الاعتبارات: الإيمان الشديد بأهمية التفاعل بين "الشرعيين" و"متخصصي العلوم الاجتماعية والإنسانية"؛ ذلك لأن العلاقة يجب أن تكون وثيقة بين "فقه النص" و"فقه الواقع" (فضلاً عن فقه التاريخ). وإذا كانت هذه العلاقة ضرورية في ظل متطلبات الاجتهاد والتجديد في شئون الأمة بصفة عامة، فهي أكثر ضرورية فيما يتصل بالأقليات، وخاصة أن هناك اختلافات بين اتجاهات فقهية معاصرة، حول مدى الحاجة إلى فقه أقليات مستقل أو حتى متفرع عن الفقه في عمومه (كما سنرى). وبالرغم من أن فقه الواقع ـ الذي يقوم عليه متخصصو العلوم الاجتماعية والإنسانية أصبح محكًا في النقاش بين هذه الاتجاهات المختلفة، إلا أن القيام عليه وبه يؤدي مهمة أساسية وذات أسبقية ولازمة لكل اجتهاد أو تجديد بشأن الرؤية الكلية لوضع الأقليات أو المسائل الجزئية التي تواجهها، ولذا نجد مثلاً أن مؤتمر "فقه اليوم: المسلمون كأقليات في المملكة المتحدة" في فبراير 2004 تم عقده بالتعاون بين مجموعة من العلماء وتحت رعاية جمعية علماء الاجتماع المسلمين بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(2) ومع تبلور الإرادة الواعية بأسباب ضرورة المشاركة، ظل قائمًا السؤال: كيف؟

هل أقدم قراءة سياسية فقط، أرسم ـ على ضوئها ـ خريطة المشاكل والتحديات التي تواجه مسلمي أوروبا، وأناقش القضايا الفكرية والسياسية التي تطرحها هذه التحديات، وأبحث في الجدال عن النمط الأمثل "لوضع" هؤلاء المسلمين في المجتمع والنظام السياسي، وأفكر في المحددات التي تشكل كل ما سبق وتؤثر على مآلات الفقه الخاص به؟

وحيث إنني أشارك في مؤتمر يعقده مجلس الإفتاء الأوروبي، وليس مؤتمرًا عامًّا عن "المسلمين في أوروبا"، وجدت أنه ليس من الممكن على

الإطلاق ـ وعلى ضوء الاعتبار الرابع الذي حدد ضرورة مشاركتي ـ أن أقدم مجرد قراءة سياسية تقليدية لباحث في العلاقات الدولية[32].

ورأيت من الواجب أن أعرف ماذا كتب أصحاب مدرسة فقه الأقليات عنه؟ وماذا قدموا؟ وماذا كُتِبَ عنه؟ وما موضع "فقه الواقع" في عملية إخراجه وفي التأثير على مخرجاته؟ وما هي أوجه الاختلاف من حيث تشخيص هذا الواقع وفي تقدير آثاره بين مدرسة فقه الأقليات وبين من كتبوا عن وضع المسلمين في أوروبا من مداخل أخرى ـ غير شرعية ـ سواء من داخل أوروبا أو خارجها من المسلمين وغير المسلمين؟

على هذا النحو رأيت أنه من الممكن أن أقدم مساهمة وتراكمًا في هذا المجال. إلا أن تحقيق هذه المساهمة كان يتطلب منهجًا مركبًا يعكس عدة أمور: أولها ـ الجمع بين أدبيات الشرعيين وأدبيات متخصصي العلوم الاجتماعية، من داخل أوروبا ومن خارجها من المسلمين (المهاجرين أو من أصل أوروبي).

ثانيها ـ المقارنة بين نماذج من أدبيات الأوربيين غير المسلمين ذوي التوجهات المختلفة من قضية الوجود المسلم ذاته.

ثالثها ـ الانطلاق أساسًا من رصد الخصائص العامة الكبرى للوجود المسلم في أوروبا والاتجاهات الفكرية حول تشخيص الواقع وتحدياته، أكثر من الاعتماد على وقائع الأحداث وتفاصيلها ووقائع الفتاوى المتوالية؛ حيث يحتاج هذا المنحى الأخير وسائل وأدوات أخرى للدراسة.

ولذا؛ فإن المقولة الأساسية للدراسة هي مقولة ذات شقين: الشق الأول هو: أين موضع فقه الأقليات بين فقه الاندماج والمواطنة، وبين فقه العزلة؟

إن تحديد هذا الموضع يفترض البحث في مكانة "الواقع" لدى هذا الفقه للأقليات من ناحية، وقراءة خصائص الإطار المحيط (مناط المشكلة

[32] د. نادية محمود مصطفى: إطار مقارنة لدراسة الأقليات المسلمة: مرجع سابق.

ومحدداتها) من ناحية أخرى، وخريطة المدركات عن حال وضع المسلمين ومستقبله من ناحية ثالثة.

والشق الثاني من المقولة ـ واتساقًا مع الاعتبار الثاني من اعتبارات ضرورة مشاركتي: ما دلالة كل ما سبق بالنسبة للعلاقة بين رافدي الأمة؟ من أين النصرة ولمن؟ وهنا تبدو فكرة النصرة المتبادلة ونظرية ارتحال الأفكار والرؤى؛ فهل يمكن أن يصبح مسلمو أوروبا مصدر تجديد أمام التحديات التي تواجه روافد الأمة في مجموعها؟ ولماذا يظل فقهاء الدول الإسلامية ومفكروها (الذين لم يعايشوا خبرة المسلمين الأوروبيين المباشرة) كما يقول البعض، يشاركون في الإفتاء في حين هناك حاجة لفتاوى "أوروبية" إن لم يكن لإسلام أوروبي يعتمد على نتائج دراسات الحالة الإمبريقية أو الميدانية عن "واقع المسلمين في أوروبا" أو عن ماهية الفتاوى في مسائل محددة ومدى التراكم أو التغير في هذه الفتاوى من مجتمع أوروبي إلى آخر؟

وبناء على ما سبق؛ فإن التراكم الذي ستحققه الدراسة هو رسم خريطة لنماذج من الاتجاهات الفقهية والسياسية في الموضوع، ولنماذج التحديات والرؤى الكلية عن حالة الوجود المسلم ومآله سعيًا نحو تقييم الإمكانات المستقبلية لمدرسة فقه الأقليات والتحديات المتغيرة التي عليها أن تتصدى لها دومًا، ليس فقط من أجل الإجابة عن السؤال التالي: "هل يمكن أن يعيش المسلمون في أوروبا؟" بل "هل يمكن للمسلمين أن يستمروا في العيش في أوروبا"؟

بعبارة أخرى، وحيث إنني لست مفكرة أقدم رؤيتي فقط، ولكنني أستاذة علوم سياسية متخصصة في العلاقات الدولية؛ فإن الإسهام الذي يمكنني تقديمه هو رسم الخرائط، وتحديد أنماط العلاقات وطرح الأسئلة وتحديد عوامل التأثير ومجالات التأثر فيما يتصل بالظاهرة محل الاهتمام. وكل هذا يحمل في طياته رؤية وإن كانت عن مجال في أمس الحاجة لمثل هذا الجهد المقارن التراكمي

للتعرف على حالة التعامل الفقهي والحركي مع الظاهرة، بعد أن تعددت مناهج النظر والتدبر ومناهج الحركة.

(3) وعلى ضوء ما سبق، نجد أن مفهوم "السياسي" في الدراسة هو مفهوم واسع؛ فلا يقتصر العمل السياسي المقصود على المشاركة السياسية بالمعنى التقليدي (الترشيح للانتخابات أو عضوية الأحزاب أو التصويت أو تولي المناصب العامة). فهذا هو المعنى "العلماني الغربي التقليدي" في حين أن التطور الذي أصاب هذا المفهوم ـ في نطاق المراجعات على صعيد المدارس الغربية لعلم السياسة ـ وعلى ضوء المراجعات لمفهوم "السلطة" في نظرية الاجتماع بصفة عامة، قد جعل منه مفهومًا متسعًا يضم أشكالا أخرى من المشاركة (المدنية) وعلى مستويات أخرى من الأنشطة (المدنية) واسعة النطاق التي تتجاوز مفهوم "السلطة" التقليدي، كما تتجاوز مستوى المؤسسات الرسمية أو مجرد العلاقات بين الحاكم والمحكوم إلى مستوى أكثر اتساعًا من علاقات السلطة يمتد إلى القاعدة الشعبية (Grass roots) والهيئات غير الرسمية (المجتمع المدني والأهلي)[33].

وعلى الصعيد المقابل؛ فإن التصور الإسلامي للأصول السياسية للعمل السياسي بصفة عامة وفي مجال العلاقات الدولية بصفة خاصة[34] يتجاوز أيضًا المفهوم التقليدي الغربي، ويجد مناطق تقاطع بينه وبين المفاهيم الجديدة عن

[33] انظر على سبيل المثال: د. هبة رؤوف، د. نادية محمود مصطفى، د. حازم حسني: إعادة تعريف السياسي (في النظرية السياسية والعلاقات الدولية).. (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر) علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهاجية أعمال السمينار العلمي لقسم العلوم السياسية (2002 ـ 2004)، جامعة القاهرة، 2004.

[34] انظر على سبيل المثال: د. سيف الدين عبد الفتاح: القيم مدخل دراسة العلاقات الدولية وفي الإسلام (في) د. نادية محمود مصطفى (مشرف ومحرر) مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء 2. ود. سيف الدين عبد الفتاح: النظرية السياسية من منظور إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة.

"السياسي"؛ حيث إن تلك الأخيرة أضحت تتجاوز أيضًا المادي إلى القيمي، كما تتجاوز السياسي ـ الاقتصادي إلى الثقافي المجتمعي ليتبلور على هذا النحو مفهوم عن "الجماعة السياسية" بوصفها فاعلا ومستوى تحليل جديدا إلى جانب الفاعل ومستوى التحليل التقليدي وهو "الدولة ـ القومية".

ومع ذلك يظل بالطبع لهذا التصور الإسلامي للأصول السياسية للعمل السياسي في الغرب مناطق تميزه وخصوصيته؛ وهذا هو مناط اهتمام الفقه السياسي للأقليات. ولهذا؛ فإن الدراسة باقترابها ـ السابق تحديده ـ وبالنظر إلى طبيعة المقولة الأساسية لها، إنما تُعنى بالتأصيل السياسي. ذلك التأصيل السياسي للوجود المسلم ذاته (دوافعًا وغاية وسبلاً) وإمكانيات وقيود العيش في الواقع الأوروبي بل إمكانية الاستمرار من عدمه في هذا العيش في ظل تحديات الإطار الأوروبي والعالمي (والذاتي) والشروط التي تتطلبها الاستجابة الفاعلة (الحافظة للهوية الإسلامية) لهذه التحديات.

بعبارة أخرى، تتصدى الدراسة لمستوى الرؤى الكلية، وهذا هو مناط التحدي الأساسي الذي يجب على فقه الأقليات أن يواجهه ـ بحيث لا يقتصر على فقه المسائل الجزئية ـ فهل تحقق هذا المناط، في ظل ما تم إخراجه من تأصيل لفقه الأقليات حتى الآن؟ هذا ما ستحاول أجزاء الدراسة أن تقدمه.

هذا وتنقسم الدراسة إلى جزءين وخاتمة:

الجزء الأول ـ موضع "فقه الواقع" بين اتجاهات مدرسة "فقه الأقليات: نحو رؤية كلية أو فتاوى جزئية".

الجزء الثاني ـ الإشكاليات الكبرى لواقع الوجود المسلم: قراءة سياسية في فقه المواطنة والاندماج.

الخاتمة ـ الواقع بين فقه الأقليات وفقه المواطنة وفقه العزلة: مناط التحديات المستقبلية: كيف يمكن الاستمرار؟

وعلى هذا النحو ـ وابتداء وقبل الدخول في تفاصيل الدراسة ـ فإنني أرى أن موضعها في الجدول المبدئي للمؤتمر، لا يتسق ومضمونها؛ حيث إنها لا تتصل بالضوابط الأخلاقية والشرعية، ولكن الأقرب أن تقع في موضع وَسَط بين مجموعة الجلسة العلمية الخامسة (المسلمون والسياسة في أوروبا) التي تتصدى لواقع العمل السياسي، وبين مجموعة الجلسة السادسة (التي يجب تغيير عنوانها لتصبح القضايا والضوابط الشرعية) كما قد ينبغي ـ من وجهة نظري ـ تغيير موضعها لتصبح هي الجلسة السابقة (مضافًا إليها: موضوع العمل السياسي للأقليات المسلمة بين ضوابط الشريعة ومقتضيات العلمانية)؛ وبذا تصبح السابعة في الجدول هي السادسة، وفق الترتيب المقترح الجديد.

وبذا؛ فإنا أقترح أن يكون موضوعي في بداية الجلسة السادسة باعتباره حلقة وصل بين التأصيل السياسي للواقع والتأصيل الشرعي للعمل السياسي وضوابطه؛ حيث إن فهمي "لعنوان البحث المنوط بي في التكليف" قد قادني إلى التصور الذي وضعته في هذه المقدمة، وحيث إن محاور المؤتمر ـ حين أُرسِلت إليَّ مع الاستكتاب الأول ـ لم تكن تتضمن هذا الموضوع، مما جعلني أجتهد لأجعله حلقة وسيطة بين استقرار الواقع وبين التأصيل الشرعي، على النحو الذي فصلته الصفحات السابقة.

ولذا، وجدتني في حاجة لوضع عنوان جديد له، وحين وصلني الجدول المبدئي للمؤتمر، لم أشعر بإمكانية استمراري في موضعي في الجلسة الثامنة، وتأكد لي ذلك مع كتابة الدراسة والانتهاء منها، مما استلزم إضافة هذا التوضيح في هذا الموضع من الدراسة، والذي سأتجه به إلى المنظمين لإعادة ترتيب الموضوعات في الجدول ـ على الأقل في الإصدار النهائي لأعمال الندوة.

الجزء الأول

موضع فقه الواقع (التأصيل السياسي للواقع) بين اتجاهات مدرسة فقه الأقليات: نحو رؤية كلية أو فتاوى جزئية؟

أولاً: يثير استخدام مصطلح الأقليات ـ بصفة عامة ـ تحفُّظات عدة من منظور إسلامي، فهو لم يظهر في التراث الفقهي أو التاريخي الإسلامي، ويعتبر دخيلاً عليهما؛ لأن الأساس في هذا التراث ليس الأكثرية أو الأقلية العددية بل العدالة، سواء للدلالة على غير المسلمين تجاه أكثرية مسلمة أم العكس. وكان المصطلح المستخدم هو الملل والنحل. وإذا كان مصطلح الأقلية يعكس معاني ومضامين الذلة أو القهر؛ فإن هذا ما لا تحمله أو توحي به المصطلحات الإسلامية المناظرة. ومع ذلك فإن الشائع استخدامه هو مصطلح الأقليات.

ومن ناحية أخرى.. فإن الموضوع موضع الاهتمام في الدراسة ذو أبعاد شرعية عديدة ـ وإن كانت هذه الأبعاد ليست ما ستتوقف عنده الدراسة بالتفصيل ـ إلا أنها لا تغفلها ولا تنكر أهميتها. ويجب أن نعي قدر ما ثار وما يثور من جدل حول العلاقة بين النصوص الشرعية وبين التراث الفقهي وبين الخبرات التاريخية السابقة وبين الأوضاع المعاصرة والراهنة للأقليات؛ فهي الأوضاع التي تحتاج لاجتهادات حديثة تُتوق إليها الأقليات المسلمة ذاتها، كما تحتاجها الدول الإسلامية عند توجهها نحو هذه الأقليات.

وبالرغم من خصوصية دراسة هذه الأبعاد الشرعية.. إلا أنها لا تنفصل عن الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تكوِّن الظروف الموضوعية التي يعايشها مسلمو الأقليات، والتي تؤثر على أسس وقواعد الشخصية المسلمة وذاتيتها، ولهذا؛ فإن المرحلة الراهنة من فقه الأقليات هي أحد مراحل تطور هذا الفقه عبر تاريخ الفقه الإسلامي، والذي صاحبه التطور في الظروف المنشأة لهذه الأقليات والظروف التي أحاطت بوجودها[35].

---

[35] انظر هامش رقم 29.

وبقدر ما لم يكن وضع الأقليات المسلمة في العالم المعاصر مثيرًا من قبل لنفس القدر من الاهتمام الذي أضحى يثيره الآن (ومنذ ما يقرب من العقدين) بقدر ما لم يكن الاهتمام "بفقه الأقليات" قد وصل إلى ما وصل إليه الآن من تبلور ومن إثارة للنقاش في نفس الوقت.

بعبارة أخرى: اقترن ظهور وبروز فقه الأقليات بظهور وبروز مشاكل هذه الأقليات وتحدياتها على نحو جديد، وكان د. يوسف القرضاوي[36] قد اعتبر أن سؤال المسلمين عن الموقف الشرعي من قضية وجودهم وما يتفرع عنها، دليل على أن الإسلام لا يزال له أثره البالغ على سلوك المسلم وعلى تفكيره بالرغم من اغترابه عن وطنه الإسلامي، كما كان فضيلته قد اعتبر هذا الاهتمام مرحلة من مراحل تطور صلة الأقليات المسلمة بالإسلام ـ فكرًا وشعورًا وسلوكًا ـ خاصة أن هذه الصلة قد مرت بمراحل متفاوتة بدأت بمرحلة عدم الوعي أو عدم الإحساس الكافي بالانتماء الإسلامي أو الهوية الإسلامية، ثم بدأ المسلمون المهاجرون ينفضون غبار الغفلة ويشعرون بالحنين إلى الهوية الدينية ورسالة تميزهم، وبعد مرحلة الشعور بالهوية (أو الصحوة الإسلامية) جاءت مرحلة الاستيقاظ ثم التحرك ثم التجمع ثم البناء ثم التوطين وصولاً إلى المرحلة الراهنة؛ وهي مرحلة التفاعل الإيجابي مع المجتمع حيث لا مجال للعزلة والانكفاء على الذات والحذر من مواجهة الآخرين.

وفي المقابل، يرى طارق رمضان[37] أن الجيل الأول من المهاجرين لم يكن يعتبر إقامته في بلد المهجر إقامة دائمة وكان يعتريه دائمًا الإحساس بضرورة العودة إلى الوطن؛ وهو الأمر الذي لم يترتب عليه الا اللجوء إلى فتاوى جزئية خاصة بموضوعات الحياة اليومية، إلا أن الجيل الثاني ثم الثالث، الذي اكتشف أن وجوده لم يعد مؤقتًا وأنه أصبح واقعًا قائمًا، هو الذي فطن إلى إشكالية الهوية.

[36] د. يوسف القرضاوي: في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2001، ص 18-23.

[37] Tareq Ramadam: Islam and Muslims in Europe: Fundamental issues (Part 1). www.Islamonline.net/English/Europear Muslims/ Polilics/ 2006/ 04/ 02.

وأيًا كان تفسير نمو الحاجة إلى فقه للأقليات؛ فإن الواقع أشار إلى تطور الجهود الفردية ثم الجماعية في هذا المجال على أكثر من مستوى، حتى تم تأسيس مجلس الإفتاء الأوروبي (والمجلس الفقهي لأمريكا الشمالية).

ولسنا هنا بالطبع بمعرض تقويم مخرجات هذا المجلس في دوراته المتعاقبة، وخاصة فيما يتصل بموضوع الندوة "الفقه السياسي"، ولكن أركز في هذا الموضوع ـ وعلى ضوء منطلقات مقدمة الدراسة ـ على محورين أساسيين:

المحور الأول ـ فقه الأقليات، من حيث كونه أصولاً وقواعد منهاجية شرعية تتعامل مع الواقع، وهنا يمكن التمييز بين عدة اتجاهات في مدرسة "فقه الأقليات" من حيث تعاملها مع إشكالية العلاقة بين النص والواقع.

المحور الثاني ـ طبيعة فقه واقع الأقليات: أي كيف تم إدراك هذا الواقع وتوصيفه لدى اتجاهات هذه المدرسة؟ وهل يفصّلون فيه أم تأتي الإشارة إليه باعتباره ظروفًا خاصة بالأقليات تقدم المبرر للحاجة إلى فقه جديد؟ وما موقف هذا الفقه من الكليات (غاية الوجود المسلم، نمط الوجود المسلم، دوافع ومبررات الحاجة لفقه جديد للأقليات)؟

عن المحور الأول

فإنني أبتدئ بتقديم ملخص رؤية طرحها أحد الباحثين الشبّان الواعدين أ. مدحت ماهر؛ (وهو من طلبة الدراسات العليا في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية) والتي قدمها في دراسة[38] ستصدر قريبًا ـ ضمن أعمال أحد المؤتمرات العلمية[39]، وبقدر ما تحوي رؤية أ. مدحت جدية القراءة المقارنة النقدية إلا أنها تتطلب أيضًا ـ بدورها ـ نقدًا مقابلاً.

[38] مدحت ماهر: مرجع سابق.

[39] د. أماني صالح (محرر)، مرجع سابق.

وفي مقدمة دراسته يقدم أ. مدحت تلخيصًا لصورة عامة عن طبيعة "الفقه الموروث" (في موضوع الأقليات) وأصوله ودلالات مفهومي "الاجتهاد" و"التجديد" فيه، كما يشير إلى مدلولات الكثرة الواضحة في تداول تعبير "فقه" مقرونًا بالعديد من المسائل والحقول العلمية، على أساس أن كشف هذه المدلولات ضروري للاقتراب من أبعاد البيئة الفكرية المحيطة ببروز اصطلاح فقه الأقليات، كما يميز بين مدلولات "الفقه" ـ ابتداء من اللغوي والقرآني، إلى مدلولات الصدر الأول في الإسلام وصولاً إلى تحول مدلول "الفقه" من علم يشمل مجمل موضوعات الدين؛ وهو الكتاب والسنة لا غير إلى "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة أو المستنبطة من أدلتها التفصيلية".

وعلى ضوء هذه المقدمة يصل إلى التمييز بين نوعين من فقهاء الأقليات في الغرب: "الفقهاء المتصلين بالتراث الفقهي"، و"المتفقهة المتحررين من الفقه القديم"، وفي حين يقصد الباحث بالفئة الثانية هؤلاء الذين يَعنون بالفقه مجردَ حُسن الفهم من رؤية منتسبة للإسلام، ولا يدَّعون الرسوخ في علم الفقه بل ترى ـ هذه الفئة المتفقهة ـ أنها يمكن أن تتجاوز الفقه الموروث ولها حق التعامل المباشر مع شرعة دينها كتابًا وسُنة؛ فإن الفئة الأولى ـ لدى الباحث ـ هي ذات صلة مشهورة بالموروث الفقهي وهم الذين أسسوا ويؤسسون لفقه أقليات جديد.

وتلك الفئة الأخيرة هي التي نُعنَى بها هنا ـ في هذا الموضوع من الدراسة ـ في محاولة لتبيُّن الفروق بين اتجاهاتها فيما يتصل بإشكالية العلاقة بين النص والواقع.

وفي هذا الصدد، ونقلاً أيضًا عن دراسة أ. مدحت ماهر؛ فنجده يميز بين اتجاهين يدعو كل منهما إلى فقه جديد للأقليات، وإن اختلفا على النحو التالي[40].

ـ « اتجاه "الفقه بمعنى علم الأحكام الشرعية على منوال المدلول الشائع"، وإن كان "فقه الأقليات" سيمثل بابًا محددًا مستجدًا، ذا خصوصية. وهذا الاتجاه

[40] مدحت ماهر: مرجع سابق، ص 65.

يقوده فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي وعدد من الأساتذة العاملين في المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، مع بعض التباين في الأساليب، وفي صياغة الطروحات، ونمثّل لهذا الاتجاه بالشيخ القرضاوي وبالأستاذ الدكتور عبد المجيد النجار.

وخلاصة طرح هذا الاتجاه أنه يُعنىَ بوضع علم له موضوعه الخاص (الأقليات المسلمة في غير بلاد المسلمين ـ مع العناية بالغرب)، وله أصوله الخاصة (أصول لفقه الأقليات).

هذه الأصول ـ وما يستخرج منها من تقعيدات وأحكام ـ غايتها أن تؤسس لوضع المسلمين في الغرب من جهة؛ أي تمنحه توصيفًا شرعيًا ملائمًا، ومن جهة أخرى تمكّن من استنباط أحكام شرعية لقضايا الأقليات المسلمة الجزئية وشبه الجزئية في واقعهم الخاص بهم.

ـ أما الاتجاه الآخر في هذا الفريق الأول؛ فإن "الفقه" ـ عنده ـ في "فقه الأقليات"، لا يدل غالبًا على "علم أحكام"، بل ـ إن جاز التعبير ـ يدل على "علم حلول عملية لمشكلات واقعية"، يستأنس بروح الشرع وعمومياته، وليس بالضرورة يستنبط أحكامًا، وليس بالضرورة يتعامل تعاملاً مباشرًا استدلاليًا ولا استنباطيًا مع النصوص التي هي الأدلة التفصيلية.

وعلم الفقه ـ لدى هذا الفريق ـ علم إجمالي باسم "الفقه الأكبر"؛ وهو المشتمل على عقائد وأخلاق ومبادئ وقيم لا مجرد أحكام. وهذا الاتجاه ـ على غير درجة سابقه في التحفظ ـ لا يستفز الأمة فقط لفتح باب "الاجتهاد" في الفقه بناء على أصوله التي لا تزال مقبولة عند أغلب أهل العلم، بل يردد الدعوة لـ"التجديد" الكلي في الفقه، بالتجديد في أصول الفقه أيضًا.

يبرز واضحًا في التنظير لهذا الاتجاه فضيلة الدكتور طه جابر العلواني ـ رئيس المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية، ورئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية

في فيرجينيا بالولايات المتحدة. ويُضم إلى هذا الاتجاه ـ مع التحفظ ثانية على التعميم التصنيفي والانتباه للفروق جنبًا إلى جنب مع الأشباه ـ دراسة مسهبة لفضيلة الدكتور جمال الدين عطية، الذي يعد من أنشط دعاة "التجديد" في الفقه أساسًا وفي أصوله تاليًا، ومنذ زمن ».

ومع التجاوز الآن عن تفاصيل الاختلاف بين الاتجاهين من حيث "المضمون" حيث نتناولها في المحور التالي مباشرة، فنقتصر هنا على الاختلاف "المنهجي" ودرجة ما يؤدي إليه من "اجتهاد" أو "تجديد" في موضوع الأقليات انبثاقًا عن طبيعة النظر إلى "فقه الواقع" وتحدياته.

ويلخص أ. مدحت ماهر هذا الاختلاف كالآتي [41]:

يقرر القرضاوي (وكمثله الدكتور النجار وعلى خلافهما العلواني وعطية) أن "مصادر فقه الأقليات هي مصادر الفقه العام نفسها. ولكن ينبغي أن يكون لهذا الفقه وقفات (تجديدية) لهذه المصادر..".

والوقفات (التجديدية) لفقه الأقليات إزاء مصادر الفقه هي الخط الثاني الأعرض في تحقيق معنى "التجديد":

ـ فالقرآن الكريم هو "مصدر المصادر، وأصل الأصول"، "حتى السُّنة النبوية يجب أن (تفهم في ضوء القرآن الكريم)، فهو الأب لكل القوانين والأحكام، ولذا هو يُعنى (أي القرآن الكريم) بإرساء القواعد والمبادئ العامة، أكثر من التعرض للجزئيات والتفصيلات، بخلاف السُّنة التي تعالج مسائل وقتية، وحالات شخصية...".

ورغم أن الشيخ القرضاوي تحدث عن (وقفات تجديدية) ورقّم لها بالرقم (1) فإنه لم يصل إلى رقم (2)، وتكاد تقتصر وقفته (وليس وقفاته) على التأكيد والتشديد على "أن تُرد السُّنة إلى القرآن، وأن ترد السُّنن إلى بعضها البعض، وأن

[41] مرجع سابق، ص 19 ـ 24.

تفهم الأحاديث في ضوء ملابساتها ومقاصدها، وأن نُميز بين الهدف الثابت والوسائل المتغيرة...".

هذه الملاحظة المتكررة من روّاد "فقه الأقليات"، والتي تبلغ أقصى درجات الإفصاح عنها (محاولة تقييد العمل بالسُّنة ومحاولة وضع حدود وقيود لا حصر لها على ذلك)، مع تأصيلات الدكتور العلواني، هذه الملاحظة وتكرارها صارت ذريعة لفريق وصفه القرضاوي ـ في دراسة أخرى ـ بـ"العلمانيين الذين أقحموا أنفسهم على الشريعة"، لكي ينكروا السُّنة ويلفظوها، بل والنصوص بعامة؛ بدعوى أن القرآن أبا القوانين الإسلامية لم يُعنَ إلا "بإرساء القواعد والمبادئ العامة، أكثر من التعرض للجزئيات والتفصيلات، بخلاف السُّنة". وعلى الرغم من أن القرضاوي ليس من هذه المدرسة بل يهاجمها، إلا أن كثيرًا من مثل هذه العبارات يحملها البعض باعتبارها ذرائع لاتجاهاتهم المخالفة، وهذا من سلبيات التعميم السائد.

وسوف نجد أن مثل هذا الإطلاق للقرآن دون السُّنة يستحيل ـ عند متفقهة الأقليات ـ منهجًا لإحالة السُّنة ومعها كل التراث الإسلامي إلى نسبوية وخصوصيات وقتية ظرفية يتسع المجال لتجاوزها أو لإغفالها بالكلية.

الاجتهاد في فقه الأقليات ـ كما يعرضه القرضاوي ـ انتقائي: "ينتقي من القديم في ضوء الأصول والاعتبارات الشرعية"، وإبداعي: "لما امتلأت به الحياة المعاصرة من ألوف المسائل الجديدة التي لا يمكن أن تجد لها جوابًا مباشرًا في تراثنا الفقهي العظيم" ـ على حد قول الشيخ القرضاوي. "وهذا الاجتهاد إنما هو جزء من (التجديد) للدين". وهذا الاجتهاد يراعي الاستناد إلى القواعد الفقهية التي أصّلها الفقهاء... وهي كثيرة، ذكر منها القرضاوي نحو أربعين قاعدة نصفها الأول يتعلق بالضرورات والضرر والمفاسد والمشاقّ والضيق... بما يشير إلى حاجة فقه الأقليات إلى التيسير ومراعاة حالات الحرج والمشقة والضرورة...

... يصل د. النجار إلى أن ما يقدِّمه هو من تأسيس لقواعد تأصيلية لفقه الأقليات المسلمة بالبلاد الأوروبية "لا يقصد منه تأسيس اختراعي لقواعد جديدة تُستحدث به استحداثًا بعد أن لم تكن موجودة في المدوَّنة التراثية لعلم أصول الفقه بفروعه المختلفة، بقدر ما يُقصد منه تأسيسٌ يستثمر فيه ما جاء في تلك المدونة من ثراء في قواعدها وضوابطها، لتُستخلص جملة منها تؤلِّف في بناء جديد، وتوجِّه توجيهًا جديدًا، بحيث يتكوّن منها منهج أصولي متكامل يؤصل لفقه الأقليات".

ومن قراءة ما يقدمه د. النجار يتضح أنه لا يدخل في قواعد فهم النص واستنباط فقه جديد بقدر ما يدخل في قواعد تطبيق النص والإفتاء به؛ فهي قواعد حركة لحل إشكالات أكثر منها قواعد نظرية، وهي قواعد إفتاء أكثر منها قواعد استنباط أحكام...

... والاتجاه الثاني يبدو أكثر انفتاحًا وإقبالاً على التجديد في أصول الفقه وعلى الأخص اجتهاد فضيلة الدكتور العلواني ثم دراسة الأستاذ الدكتور جمال عطية...

إن ما يقدمه الدكتور العلواني تحت عنوان (مدخل إلى فقه الأقليات)، ثم تحت عنوان أدق هو (نحو بناء أصول لفقه الأقليات)، يعد ثورة وانقلابًا في عالم الأصول الفقهية؛ فبالرغم من استدراك فضيلته المبدئي بعدم تجاهل "أدلة الفقه ولا شروط الاستنباط منها..."، إلا أنه يعود في صفحات عدة ليطرح منهجًا جديدًا تمام الجدّة على الفقه الموروث، في أصول الاجتهاد وبناء الأحكام التكليفية وتفريعها، لتقويم الفعل الإنساني وإعطائه الوصف الملائم له من كونه "ينبغي أن يفعل" أو "لا ينبغي أن يفعل" ونحو ذلك.

ويمكن أن نختصر أصول العلواني الفقهية الجديدة في: الجمع بين القراءتين، ثم حاكمية القرآن على السُّنة، والطبيعة المبيّنة فقط (غير الإنشائية للحكم) بالنسبة للسُّنة النبوية، وتراجُع معنى الحُجية في الإجماع والقياس إلى مستوى الوسائل المنهجية أو دوائر الفهم، والفهم بالعموميات من المبادئ الأساسية والقيم الحاكمة والمقاصد العليا والقواعد الكلية لا بالنصوص الجزئية، والمنطق

القرآني الكامن في القرآن الذي يقدر الإنسان على كشفه ليشكل قوانين تعصم "العقل الموضوعي" من الشذوذ والخطأ، ويمكن أن يوجد قاعدة مشتركة للتفكير بين البشر (هكذا كل البشر)، ثم اعتبار عالمية الخطاب القرآني، التي يواجه بها الحالة العالمية الراهنة بوصفه كتابًا يقوم على "قواعد إنسانية وقيم مشتركة"...

... (هذا الاتجاه) لا يمثل تجديدًا عاديًا، بل تجديدًا جذريًا؛ أهم مآلاته:

ـ أنه لا ينبغي الرجوع إلى أعيان الأدلة (الآيات والأحاديث الجزئية) بقدر ضرورة العودة إلى أجناسها وعموميات المفهومات عنها.

ـ إحلال "القيم والمقاصد والمبادئ والقواعد العامة" محل الدلالات الخاصة للأدلة التفصيلية بدلاً من أن تأتي الأولى في مقام المعضدات والضوابط للثانية.

ـ إنشاء قواعد جديدة للترجيح بين الدلالات.

ـ إلقاء غشاوة ثقيلة على الحديث وعلومه، وعلى الفقه وأصوله؛ بذريعة "النسبوية" في مقابل الإطلاق القرآني وحده، بل إن السُّنة نفسها ـ بجملتها ـ أُدرجت في عالم "النسبيّ" الزمكاني، باعتبارها ـ كما يقول فضيلة الدكتور العلواني ـ بيانًا للقرآن و"تنزيلاً لقيمه في واقع نسبيّ محدد".

ـ فتح المجال أمام أهل "الرأي والفكر" المجرَّد من السند التفصيلي؛ لكي يتكلموا بكلام الفقهاء في أفعال المكلَّفين بما "ينبغي فعله وما لا ينبغي"، على حد تعبير الدكتور العلواني.

وثمة إشكال تأصيلي آخر يظهر في النموذج الأخير ـ الدكتور جمال الدين عطية، فبالإضافة إلى اعتماد أفكار المدرسة الإنسانية في النظرة إلى ما يسمى اليوم بـ"الآخر" من "وحدة الأصل الإنساني". و"كرامة الإنسان، مطلق الإنسان"، و"وحدة الدين"؛ أي العقيدة، و"سُنة التنوع"، ورفض الإسلام "لكل أنواع التمييز" حتى "التمييز بسبب الدين"، ومفاهيم المواطنة والولاء الاجتماعي..إلخ، ثم

اعتماد أفكار نفس المدرسة في "العلاقة مع الآخر" سيما المساواة، والحريات، والموضوعية وعدم التحيز، إلا أننا لا نركز في مسألة التأصيل إلا على القضية الأخطر، وهي "قضية المرجعية".

فإذا كان بحث الدكتور العلواني يخلي الطريق في التعامل مع النص من زخم القواعد اللغوية وقواعد علوم الدلالة وما إلى ذلك، ليحليها بقواعد فكرية استنبطها فضيلته من قراءته الخاصة للدين ومصادره سيما القرآن الكريم، فإن الدكتور جمال الدين عطية بعد أن يستعرض تعريفًا وصوراً لواقع الأقليات، ينتقل مباشرة إلى ما سماه "المرجعية الدولية" التي يجعلها مع "المرجعية الشرعية" في حزمة "المرجعية المطلقة"، ورغم أنها منتوجات بشرية، إلا أنه يجعلها في نفس الصفة مع الشريعة، فيما يتحدث ـ على الجانب الآخر ـ عن الكتابات الفقهية الإسلامية فيقول: "وبالذات الكتابات الفقهية ما هي إلا اجتهادات بشرية ليس لها إلزام شرعي، فضلاً عن أن هذه الاجتهادات كانت استجابة لظروف زمانية ومكانية مختلفة عن ظروفنا الحالية، وأننا بحاجة إلى اجتهادات جديدة تراعي ظروفنا وتعالج مستجدات الأمور".

ورغم استدراك الدكتور جمال على ذلك، ورغم عرضه لما سماه "المرجعية الشرعية" بصورة اجتهاد منه في تنظير النظرة ثم العلاقة مع الآخر، إلا أنه يخلص في مبحثه الأخير (الثامنٍ) إلى أنه "قد اتضح من الدراسة الحالية أنه لا تعارض بين الاتجاه الدولي والرؤية الإسلامية بل إنهما يتكاملان؛ إذ تقدم الرؤية الإسلامية الأساسَ النظريَّ والمبادئ العملية التي تشكل المادة التي تترجمها المواثيق الدولية إلى التزامات قانونية، وتنشئ لمراقبة تطبيقها الآليات الضرورية".

هكذا صارت الرؤية الإسلامية "المادة"، بينما المترجِم عنها هو القانون الدولي (المرجعية الدولية). ومن ثم: ما الداعي للتحدُّث بالمترَجَم طالما سَهُل التحدث بالمترجِم عنه؟...

هكذا تخلص دراسة أ. مدحت ماهر إلى أن « التأصيل على مستوى "التجديد في فهم الشريعة" لم يكن على مستوى واحد، وأنه يتراوح بين اتجاه متحفظ، وبين اتجاه منطلق مع فكره وآرائه التي يضعها موضع التقرير، بين اتجاه حريص على التدليل لتأصيله، وإن كنا لا نتفق مع بعض مفرداته سيما في تحفظات الشيخ القرضاوي على السُّنة بما تشبه قليلاً حالة الدكتور العلواني، وبين اتجاه آخر دليله فهمه، مع إغفال القواعد المنهجية الوسيطة بين المصدر وبين المفهوم عن هذا المصدر »[42].

ويقرن أ. مدحت هذا النمط من التراوح بين ما أسماه اتجاه محافظ واتجاه أكثر تحرراً، بنمط العلاقة بين فقه الواقع وفقه النص كما أدركها أ. مدحت لدى كل من الأساتذة الفقهاء الأربعة. وذلك على ضوء فهمه هو لما يجب أن تكون عليه هذه العلاقة؛ فهو يقول[43]: أكاد أجزم أنه اتفق القدماءِ والمحدثون على ضرورة فقه الواقع جنبًا إلى جنب مع "فقه النص" سيما لمن عُني بالتطبيق.. إلا أن المطروح اليوم في "تجديد الفقه وأصوله" بعامة، وفي بناء أصول فقه الأقليات فيما يخص هذه الدراسة، هو تحديداً "فقه النص بفقه الواقع". ولا ضير أن يحسّن الفقيه والمفتي فهمهما للنص بعد استيفاء "علوم الفهم"؛ من الرجوع لفهم السلف، وفهم قواعد علم الدلالة وعلوم العربية ومعهودات النصوص من معهود السُّنة ومعهود السلف وقضايا التعريفات والاصطلاحات والتطورات التاريخية للدلالات.. لا ضير ـ بل هو مطلوب ـ أن يُكمّل ذلك بفهم الواقع سيما عند تنزيل النص على معنيات الواقع. يقول الشيخ القرضاوي:

"ولا يستطيع هذا الاجتهاد المعاصر المرجوّ أن يؤدي مهمته، ويحقق غايته، ويؤتي ثمرته، إلا إذا ضم إلى فقه النصوص والأدلة: فقه الواقع المعيش، فالفقيه أشبه بالطبيب...". "ومن واجب هذا الفقه الواقعي، أو هذا الاجتهاد المعاصر: أن يعرف حقيقة الأقلية المسلمة التي يفتي لها".

[42] مرجع سابق، ص 25.

[43] المرجع السابق، ص 26 27.

هذا الطرح لا غُبار عليه سيما حين يميل إلى مخاطبة المفتي المجتهد في استخراج "حكم بفتوى أو فتوى بحكم"، ومثله القاضي والسياسي القائد، أما الفقيه (المجتهد لاستنباط الحكم النظري) فينبغي أن يشدَّد على فقهه للنص بأدواته، الأمر الذي سوف تتضح أهميته في تنظير "الأقليات" لموضوع المرأة، حيث نجد المتفقهة منهم لا يقفون موقفَ مَن يُفتي بحكم في واقعة، إنما ينطلقون في تقرير أحكام عامة هي من مستوى التجديد الفقهي الذي يعم وقائع وحالات عدة لا يمكن أن تقف على "فقه الواقع"، بل هي الأولى "بفقه النص" بأدواته وقواعده التي دوّنها علم أصول الفقه ولما يجدّد بعدُ في مادتها المجددون، إنما راحوا يقللون من شأن بعض المرجعيات ويحاولون تقييدها.

ففقه الواقع عند فضيلة الدكتور العلواني - حين دمجه مع قراءة الوحي باسم (الجمع بين القراءتين) - صار أصلاً مكافئًا لفقه النص، أصلاً في فهم النص وليس في توجيهه أو تحسين فهمه. فالدكتور العلواني يؤسس منهج البحث والاكتشاف على تقابل وتكامل كتابي الوحي المقروء والكون المتحرك، وذلك في معرض تأصيل فقهي أو كما سماه فضيلته "بناء أصول فقه أقليات"؛ ولأن "فقه الواقع" لا يقدم بذاته أدوات ضابطة فإن مآل دعوة الدكتور العلواني هي الجمع بين علوم الشريعة وبين ما يسمى بالعلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة ذات المصدر الأوربي أو الغربي (التي يعبرون عنها بأنها ذات مصدر إنساني):

"إن فقه الأقليات فقه نوعي يراعي ارتباط الحكم الشرعي بظروف الجماعة، وبالمكان الذي تعيش فيه، فهو فقه جماعة محصورة لها ظروف خاصة، قد يصلح لها ما لا يصلح لغيرها، ويحتاج متناوله - إضافة إلى العلم الشرعي - إلى ثقافة واطّلاع في بعض العلوم الاجتماعية، خصوصًا علم الاجتماع والاقتصاد والعلوم السياسية والعلاقات الدولية".

والخلاصة عند أ. مدحت أن فقهاء الأقليات يؤصلون لفقه أقليات جديد بأصول فهم للنص تتراوح بين الانتقاء من الأصول القديمة، وبين إنشاء أصول

جديدة إنما هي راجعة إلى مقولة فهم أو فقه الواقع، التي تستدر قواعدها من الثقافة المسوّدة عالميًا، والتي تنقلها وسائل التعليم والإعلام الحديثة وتشيعها مضامين ورؤى ومنهجيات العلوم الاجتماعية المعاصرة، وأغلبها مصدره ـ كما قال القدماء ـ آراء الرجال وعقولهم، بغير اشتراط هدًى ولا كتابٍ منير.

وهكذا ـ وبعد أن يغوص أ. مدحت في تفاصيل المقارنة ـ في المضمون ـ يعود في نهاية دراسته ليختمها بعبارة تلخص موقفه من قضية العلاقة بين فقه النص وفقه الواقع، التي ترواحت أنماطها على نحو أنتج مواقف فقهية جديدة مقارنة بالتراث الفقهي القديم في موضوع الأقليات. وهذه المقولة هي[44]:

وأخيرًا، فثمة مهام ضرورية في الطريق: فإذا كان القدماء قد أصّلوا لفقه النص بما نضج حتى احترق، فإن المجدّدين والمجتهدين المعاصرين، في موضوع الأقليات المسلمة وفي موضوع المرأة، بل ربما في كل مجالات الحياة الإسلامية، منوط بهم أن يضعوا أصول فقه للواقع وضبطه، وألا يكلوا الأمر إلى دعوة بالاستعانة بالعلوم الحديثة، فإن السؤال الأكثر جدوى ـ في تصور الباحث ـ والذي لا تجيب عنه العلوم الإنسانية الحديثة هو:

ماذا يقدم النص الشرعي من ضوابط في عملية إدراك الواقع وتوصيفه والبناء عليه في عمليات التجديد الراهنة حتى يكون إدراك الواقع شرعيًا على مراد الله تعالى؟!

إن العرض المقارن السابق ـ ليس غاية في حد ذاته بقدر ما هو وسيلة للتهميد لفهم خصائص مواقف مدرسة فقه الأقليات من ناحية ولفهم مساحة الاختلافات بين اتجاهاتها حول أمور أربعة أساسية هي من صميم "الأصول السياسية" الكبرى للفقه السياسي للأقليات المسلمة في أوروبا ـ والغرب بصفة عامة، وهذا هو موضوع المحور الثاني من هذه الجزئية، وقبل الانتقال إليها يجدر التوقف عند بعض الملاحظات المنهاجية التي أثارتها أطروحات أ. مدحت، وعلى ضوء قراءتي

[44] المرجع السابق، ص 52 53.

أيضًا ـ بصفتي أستاذ علاقات دولية ـ لبعض النصوص التي أشار إليها من تأليف كل من د. القرضاوي، ود. النجار، ود. العلواني بصفة خاصة؛ فبالرغم من عدم التخصص في العلم الشرعي إلا أن الأمر لا يمنع من تقديم التعليقات التالية حول محك الاختلاف بين الفقه القديم والفقه الحديث هو "فقه الواقع"، ولكن يجدر الانتباه إلى أن الفقه القديم الموروث قد تطور بدوره عبر القرون مع تطور حالات التواجد بين مسلمين وغير مسلمين سواء في ظل وضع أقلية عددية (التواجد للضرورة في غير ديار الإسلام) أو في وضع أقلية عددية من حيث القوة والغلبة بعد تغلب غير المسلمين على ديار إسلام (الأندلس والبلقان) أو في وضع أكثرية عددية ولكن أقلية من حيث القوة والغلبة (الاستعمار الأوروبي للدول إسلامية)، كل هذه الحالات (بل ابتداء من الهجرة في فترة الرسول ﷺ) تعرض لها الفقه باجتهادات متنوعة لبيان حالات الضرورة أو الاختيار (كما سبق التوضيح).

وبالمثل ألم يتغير أيضًا فقه أهل الذمة مع التغير في أحوال المسلمين عبر أكثر من قرنين. ولذا فإن طرح د. جمال عطية ـ وهو عن الأقليات بصفة عامة (وفيها غير المسلمين في ديار الإسلام) إنما جاء على النحو الذي يتحرى عدم الوقوع في "المعايير المزدوجة"؛ بحيث إن ما يصدق على مسلمي أوروبا من قواعد ومبادئ وأسس يمكن أن يصدق أيضًا على رؤيتنا وفقهنا عن العلاقة مع غير المسلم في ديار الإسلام. ولكن السؤال الذي يجب أن يظل في الذهن: كيف ندرك درجة الضرورة التي يفرضها الواقع وكيف نحددها على النحو الذي لا ينال من الثوابت ويسمح في نفس الوقت بالاستجابة للمتغيرات؟ فلا يمكن أن نظل ندرك وضع استضعاف أقلية المسلمين في أوروبا، في نفس الوقت الذي توجد فيه الدول الإسلامية أيضًا في حالة من الاستضعاف والهوان، بنفس منظار ووفق نفس قواعد وأصول ومنطلقات النظر إلى وضع استضعاف المسلمين بصفتهم أقلية، ولكن في نفس الوقت الذي كانت فيه ديار الإسلام في قوة وعزة ومنعة وحضارة وكانت تمثل مركز القوة العالمية وتشكل تفاعلاتها، ففي تلك الحالة مقارنةً بالحالة

الراهنة لا بد أن يختلف معنى "الضرورة" أو "الاختيار الإرادي" من عدمه للتواجد في غير ديار الإسلام.

بعبارة أخرى: إن التغير في خصائص الواقع ـ وخاصة من حيث ميزان القوة بين المسلمين (دولاً وأقليات) وغيرهم ـ لا بد أن يصحبه تغير في الرؤية للواقع والرؤية للعالم تشخيصًا وتكييفًا وتقويمًا. وبالتالي؛ فإن محاكمة فقه الأقليات الجديد بقدر مخالفته للفقه القديم يحتاج لضوابط.

ومن ناحية أخرى: ما الفارق بين القرضاوي وعلواني ـ من حيث الخبرة الحياتية ـ ألا يفترض أن للعيش في الغرب أثره، ومن ثم؛ فإن عيش العلواني في الغرب واختبار تحدياته بطريقة مباشرة لا بد أن يحمل جديدًا في الفقه والرؤية مقارنة بالقرضاوي الذي لم يمر بنفس خبرة التعايش المباشرة. حقيقة د. القرضاوي أعطى مساحة كبيرة ـ كما سبق الإشارة ـ إلى ضرورات الواقع، ولكن أرجع التعرف إليها إلى أصحاب الخبرة فيه، في حين أن العلواني لم يرَ أن اللجوء إلى علماء الاجتماع ـ من قبيل الاستكمال ـ ولكن على قدم المساواة مع علماء الشرع؛ ومن هنا جاءت فكرته عن القراءتين: النص والواقع على قدم المساواة وليس أحدهما بالآخر.

ومن ناحية ثالثة: واستمرارًا للحديث عن العلاقة بين العلوم الشرعية والاجتماعية عند تأسيس فقه الأقليات ـ فهل هي علاقة جسر بين طرفين أم علاقة طريق ذي اتجاهين أم علاقة تعاضد وتعاون كاملين على نفس الطريق عبورًا للجسر بين الجانبين، وعلى نحو يفرز جديدًا، وليس مجرد منتج للفقيه "الشرعي" وآخر "للمتفقه" في الواقع من رؤية منتسبة للإسلام.

إن القول بدور النص في فقه الواقع لا يسمح بدور لامثالي من متخصصي العلوم الاجتماعية الذين يقرأون في "الشرعي" ولا يملكون ناصيته، كما أن الأخذ بأن "فقه النص بفقه الواقع" قد يصعِّب من مهمة الفقيه بعلوم النص وأصوله؛ حيث

وإن كان من المطلوب أن يكمل فهمه بفهم الواقع، إلا أن تعقد الواقع وتشابك خريطة مكوناته (وخاصة في ظل التداخلات بين الخارجي والداخلي وكذلك فيما بين الأبعاد المختلفة للواقع الواحد) قد يجعل من الصعب عليه الإلمام "بصورة متكاملة للواقع".

(إلا أن يتم توزيع المهام في إطار تكافل الفقه والفكر: بين من يمتلك رؤية إسلامية كلية ورؤية واقعية عريضة وبالتالي يمكنه ويسند إليه مهام رسم خرائط الواقع من منطلقات إسلامية ورسم سيناريوهات الإمكان الواقعي الأكثر احتمالا، وبين من يمتلك معلومات تفصيلية ويتتبع وقائع جزئية عملية وبالتالي يمكنه ويوكل إليه مهمة ملء الخرائط الواقعية وتحميل السيناريوهات بالأحكام والتوجيهات الشرعية، مع ضرورة الجمع بين الخيرين، وأولوية ذلك).

ومن ثم ففي ظل هذا الوضع الحالي من الثنائيات ـ الذي يظهر جليًا في فقه الأقليات، كما يظهر أيضًا جليًا في فقه شئون المسلمين في كل مكان في ديار الإسلام وغيرها، في ظل هذا الوضع؛ فإن الأمل يكمن في الآتي: التمييز بين حالات الفتوى، القضاء، الحكم التي تستلزم دور النص في فقه الواقع، وبين حالات التنظير وتقدير الرؤى الكلية التي تستلزم فقه النص بفقه الواقع أو على الأقل فقه النص مكافئًا لفقه الواقع بحيث يصبح الأخير أصلاً في فهم النص وليس في توجيهه أو تحسين فهمه. وبذا يمكن التمييز بين ثلاث مجموعات من الثنائيات:

ـ اجتهاد (جزئي) ـ تجديد (كلي)
ـ فتوى (فرد) ـ حكم (جماعة)
ـ فقه واقع (ابتداء) ـ فقه نص (ابتداء)

وبالنظر رأسيًا ـ نستطيع أن نكوّن عامودين كل منهما يتكون من ثلاث مفردات ويعبر عن مستوى من مستويين لإشكالية "العلاقة بين النص والواقع" وبين "الاجتهاد والتجديد".

الأول ـ اجتهاد (جزئي)، فتوى (فرد)، فقه واقع (ابتداء): فقه النص بفقه الواقع.

والثاني ـ تجديد (كلي)، حكم عام (جماعة)، فقه نص (ابتداء): دور النص في فقه الواقع.

وإذا كانت هاتان المجموعتان (العامودان) تنبنيان على النظر للشريعة باعتبارها أحكامًا بالأساس، إلا أن للشريعة مستوى آخر هو القيم والمبادئ والأسس التي تكون رؤية منتسبة للإسلام، وهذا يفسح المجال لمجموعة ثالثة لا تقدم فتوى محددة أو تخلص إلى حكم عام ولكنها تقدم رؤية إسلامية للواقع أي فقه واقع من منظور إسلامي، تمييزًا لها عن العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة التي تتعامل مع الواقع ـ ولكن من منظورات غربية (مادية وعلمانية أساسًا).

ولذا؛ فإن الأمر يتطلب النظر في مسار ثالث يتلخص في الآتي: ليس المناط هو حديث عن العلاقة بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية؛ لأن الأخيرة هي علوم حديثة ذات مصادر مرجعية أخرى، ولذا فالمطلوب هو فقه للواقع من منظور إسلامي؛ أي منظور إسلامي للعلوم الاجتماعية ينطلق من مرجعية مغايرة. وهذا المنظور الإسلامي (قيمي) بقدر ما ينبني على الأحكام ـ الخاصة بالظاهرة محل الاهتمام ـ فهو ينبني أيضًا على القيم والسنن والمقاصد بوصفها مدخلا منهاجيًّا وإطارًا مرجعيًا. وعلى نحو يفسح المجال لمساهمة عالم الاجتماعيات والإنسانيات (من منظور إسلامي)، وإن كان غير المتمكن من ناحية العلوم الشرعية وغير القادر على الولوج في الأدلة الشرعية بنفس قدرة المتخصص. إذن المقصود بانضباط فهم الواقع بفهم النص لا يقتصر على فهم الأحكام وأدلتها ـ أي الفقه الشرعي وأصوله فقط.

ولكن يمكن أن ينضبط الواقع برؤية إسلامية تنطلق من القيم والسنن والمقاصد، وبدون هذا المسار لن يصبح فقه الواقع ممكنًا إلا على الشرعي؛ فهل

يجب أن نكون جميعنا شرعيين أم يمكن أن يكون لنا أدلتنا الأخرى من فقه الواقع المنضبط بالمعنى الواسع ـ ليس بفقه النص ـ ولكن بفقه الشريعة؟

إذن هناك فارق بين منهج النظر ومنهج التدبر من ناحية، وبين منهج الفتوى والحكم من ناحية أخرى. ومن هنا مغزى تقسيم هذه الدراسة إلى جزءين: أحدهما ـ وهو الذي نتحدث على صعيده الآن ـ خاص بالفقهاء ذوي الصلة بالعلم الشرعي، والثاني خاص بأصحاب فقه الواقع ـ من رؤى منتسبة للإسلام ـ وغيرها.

ومن ناحية رابعة: وبالنظر أيضًا إلى مؤتمر جامع ـ في نفس الموضوع (فقه الأقليات ـ شارك فيه شرعيون ومتخصصو علوم اجتماعية، وتعاون في تنظيمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجمعية علماء الاجتماع المسلمين في المملكة المتحدة يمكن أن نرصد بعض الأمور المنهاجية المهمة التي وجهت النظر إليها بحوث هذا المؤتمر[45]، والتي تثير أيضًا قضية العلاقة بين الواقع وبين الشريعة (أحكامًا ومنهجًا) فيما يتصل بفقه الأقليات المسلمة الراهن.

المحور الثاني ـ طبيعة (حال) فقه واقع الأقليات: إطار مقارن للقراءة

سبقت الإشارة إلى أن المحور الأول ليس إلا بمثابة التمهيد المنهاجي لفهم خصائص مواقف مدرسة فقه الأقليات من ناحية ولفهم مساحة الاختلافات ـ من ناحية أخرى ـ بين اتجاهاتها حول أمور هي من صميم "الأصول السياسية الكبرى للفقه السياسي للأقليات المسلمة في أوروبا ـ والغرب بصفة عامة"، وإذا كان المحور الأول قد تناول البعد المنهاجي في إسهام هذه الاتجاهات، فلابد أن نستكمل معرفة كيف تؤثر المنهاجية على طبيعة مخرجات هذه المدرسة، فمهما

[45] Fiqh Today: Muslims as minorities: 5th annual (UK) conference 21- 22, February 2004, University of Westminster, London, Organized by (IIIT) The Muslim college, Q news Media, (Conference Booklet).

كانت التقويمات لتنوع الاقتراب من إشكالية "العلاقة بين الواقع والنص"، فيبقى أن نعرف كيف شخصوا وفسروا وقوَّموا الواقع وكيف قدروا ما يفرضه من ضرورات؟ وكيف انعكس ذلك على فقه القضايا الكبرى؟

والمقصود بهذه القضايا ما يلي:

أولاً ـ تأصيل مآل وجود المسلم وغايته (مؤقت أم مستمر ودائم وتأصيل سبب هذا الوجود (ضرورة أم اختيار)، ثانيًا ـ تأصيل دوافع الحاجة لفقه جديد للأقليات (التحديات) وتأصيل دوافع ومبررات استمرار هذا الوجود (الفرص)، ثالثًا وأخيرًا نمط هذا الوجود (تفاعل، تعايش، عيش معًا) وضوابط تحققه وترجمته قانونًا (مواطنة.. ولاء مزدوج..؟).

وجميعها تتصل بالرؤية الكلية لوضع "الجماعة" وليس الفرد.

وإذا كانت القضية الأولى برافديها تجيب عن السؤال: هل يمكن أن يعيش المسلمون في غير ديار الإسلام بصورة دائمة؟ وما أسباب هذه الإقامة الدائمة؟ فإن القضية الثانية (برافديها أيضًا) تنبع إما من التحديات التي تفرضها خصائص البيئة الغربية والتي تدفع للسؤال: لماذا جواز الإقامة أو وجوبها؟ (وهذا هو الحال الطارد لهذه البيئة؛ ومن ثم أين "فقه الأقليات" الذي يتعامل معها؟) أو تنبع من "الفرص" التي تستوجب ضرورة تحمل هذه التحديات والتعامل معها وعدم الرجوع إلى ديار الإسلام (إذا كان ذلك ممكنًا)؟

ومن الجدير بالذكر أن هذا التصنيف للقضايا على النحو المشار إليه عاليًا، لم تنصّ عليه أدبيات مدرسة فقه الأقليات (الشرعية) أو غيرها من أدبيات الاجتما ع السياسي (التي سترد في الجزء الثاني من الدراسة)، ولكنه يمثل الإطار المقارن الذي صممته الباحثة على ضوء القراءة المقارنة الممتدة في أدبيات متنوعة تم الاستعانة بها في هذه الدراسة. علمًا بأنه جاء مضمون كل قضية في هذه الأدبيات تحت عناوين أخرى. من قبيل: أهداف وخصائص ومصادر فقه الأقليات

المسلمة، ركائز فقه الأقليات، المشكلات الفقهية...، وبالرغم من تعدد الأدبيات في هذا المجال[46]؛ فلقد اقتصرت الدراسة على القراءة المقارنة في بعض ما قدمه ثلاثة فقط من مؤسسي فقه الأقليات.

ومن واقع القراءة المقارنة لنصوص لكل من القرضاوي، النجار، العلواني [47]، يمكن القول إجمالاً إن المشترك في أبعاد رؤيتهم عن القضايا المشار إليها عاليًا يمكن إيجازه فيما يلي:

ـ هم يتحدثون عن وجوب الإقامة والاستمرار في أوروبا؛ فهي ضرورة واختيار، وأن التحديات جسام تفرض التيسير والمراعاة للظروف، كما أن الفرص توجب الاستمرار لما يتحقق من ورائها من مقاصد. والإقامة تكون في ظل نمط من التفاعل الحضاري والتعايش وليس الانغلاق أو الصراع، والتواجد للمسلمين من

---

[46] انظر على سبيل المثال: المرجع السابق الذي يتضمن دراسات لعلماء ولخبراء في هذا المجال بكل أبعاده بصفة عامة وتلك التي تناولت دراستنا بعضها. انظر أيضًا: الشيخ فيصل والمولدي: المفاهيم الأساسية للدعوة الإسلامية في بلاد الغرب .www. Islam-online.net

ـ عبد الله بن بيه: وماذا عن فقه الأقليات المسلمة؟ في www. Alarabiya.Net/article

ـ انظر: أيضًا اتجاها مضاداً يمثله ـ د. محمد سعيد رمضان البوطي ـ يرفض "فقه الأقليات باعتباره "كسوة إسلامية مناسبة للإسلام الذي يتنافى اليوم في الغرب بشطرية الأوروبي والأمريكي، دون الإسلام الآخر المنتشر في الأوطان الإسلامية عامة انظر: كلمة محمد سعيد رمضان البوطي: ليس صدفة تلاقي الدعوة إلى فقه الأقليات مع الخطة الرامية إلى تجزئة الإسلام.

www.Bouti.Com/bouti_monthly 15. htm.

[47] د. يوسف القرضاوي: مرجع سابق.

ـ د. طه جابر العلواني: نظرات تأسيسية لفقه الأقليات (سلسلة من 7 مقالات): تحديد المفاهيم، الاجتهاد وتجاوز الفقه الموروث، نحو أصول الفقه الأقليات، الأسئلة الكبرى في فقه الأقليات، فقه الأقليات والقيم الإسلامية قواعد عامة، دروس من الهجرة إلى الحبشة، خلاصة منهجية (في):

www.Islamonline.net/ Arabic/contemporary politics/2001/article.

(انظر أيضًا: Taha Gabir- AL-Alwani Towards Fiqh for minorities, Some basic Reflexions, occasional papers Series No. 10, (IIIT) London- Washington 2003.

ـ د. عبد المجيد النجار: نحو تأصيل فقهي للأقليات المسلمة في الغرب موقع إسلام أون لاين.

زاوية كونهم جماعة ذات هوية، ويمكن أن يأخذ شكل "الولاء المزدوج أو المواطنة". وفيما يلي قدر من التفصيل الذي يبين بالرغم من هذه القسمات المشتركة مناط الاختلافات حول قضايا الإطار المقارن الثلاثة السابق تحديدها.

1) وكما يرى البعض[48]؛ فإن الفقهاء المحدثين قد بنوا هذا الفقه للأقليات المسلمة على أسس عقدية وتشريعية مختلفة كثيرًا عما اعتمد عليه الفقهاء القدماء، مما أنتج فقهًا حديثًا مختلفًا بالضرورة؛ حيث إنه وفقًا لقسمة قدماء الفقهاء للمخلوقين إلى مؤمن وكافر، ونظرًا لرؤيتهم أنه مع طبيعة الإيمان ومقتضياته وطبيعة الكفر ومقتضياته يستعصي كل منهما على معايشة الآخر دون تدافع وتغالب واصطراع حتى يقهر أحدهما الآخر، نظرًا لهذا (وغيره) "لم تكن (وفق هذا التحليل) مسألة إقامة المسلم الاختيارية في غير ديار الإسلام مطروحة".

« ... وهذا هو مكمن اختلاف جوهري بين أولئك القدماء، وبين المحدثين من دعاة فقه جديد للأقليات المسلمة في الغرب. فالفقهاء والمتفقهة الجدد يكادون يجمعون ـ في مقدمات تأصيلاتهم ـ على أنه ليس فقه ضرورة أو نوازل أو فقه مرحلة مؤقتة، إنما يؤصلون وصوب أعينهم غاية التمكين لاستمرار الوجود المسلم في بلاد الغرب مع استبعاد مسائل تقسيم الخليقة إلى مؤمن وكافر ثم تقسيم المعمورة إلى دار سلم ودار حرب، ثم استبعاد أفكار الهجرة، والجهاد الدائم الماضي بالمعنى الخاص (القتال)، بل يمتدون ـ في تجديدهم ـ لمناقشة قضايا الولاء الوطني والمواطنة السياسية والجنسية والتواؤم (لا الذوبان في أغلبهم) الاجتماعي، وطرح مفاهيم الأسرة الإنسانية، والقيم المشتركة والتواد الإنساني، الأمر الذي تعالت رنّته مع بزوغ حزمة مفاهيم تعارف الحضارات وحوارها وتعايشها وتزاوجها وما إلى ذلك.

إذن الحقيقة التي نصل إليها ـ في هذا الأمر الأول ـ أن "فقه الأقليات" المعاصر ليس جديدًا في موضوع اهتمامه، ولكنه مختلف اختلافًا كثيرًا في أصوله ومنطلقاته، بما

[48] مدحت ماهر: مرجع سابق، ص 9 ـ 10.

يحمله من نظرة مباينة تمامًا لنظرة القدماء إلى "العالم" ودياره، ولطبيعة الإيمان والكفر (بين الاقتضاء الضروري للصراع حتى القتال، وبين عدم الاقتضاء الضروري لذلك)، وبين إبراز مسألة التحاكم للشريعة وبين إغفالها، وبين أصل الإقامة: من حرمتها إلا لضرورة، ومن ضرورة الإقامة ـ كما يقول كثير من المعاصرين ـ لمصالح عدة، وبما يحمله هذا التجديد من أصول تشريعية مختلفة في الاجتهاد لهذه الأقليات ».

2) واستكمالاً على هذه المقارنة التي قدمها التحليل السابق، نسترجع بعض ما سبق ذكره من ملاحظات عن ضوابط فقه الواقع مقارنة بفقه النص، وكيف يجب أن تقود إلى التمييز بين درجات من الفقه الجديد ومستويات له تتباين من حيث (الجزئية ـ الكلية)، فإن ما سبق يمكن دعمه واستكماله بالانتقال إلى دوافع ومبررات الحاجة لفقه جديد لوضع الأقليات المسلمة لدى الفقهاءِ المحدثين (من التحديات للفرص).

فنجد أن د. القرضاوي[49] وهو يتناول القواعد الفقهية الكلية التي يجب مراعاتها عند الاجتهاد في شئون الأقليات قد أتى في معظمها على قواعد تتعلق بالضرورات والضرر والمفاسد والمشاق والضيق، وهو الأمر الذي يعني مدى إدراكه حاجة فقه الأقليات إلى التيسير ومراعاة حالات الحرج والمشقة والضرورة، على أساس أن المسلم في المجتمع غير المسلم يكون أضعف من أخيه في مجتمع مسلم؛ مما يلزم معه احتياجه للتخفيف والتيسير عليه أكثر من غيره.

أما الدكتور النجار[50]، فهو يقع في موقع وسط من القرضاوي والعلواني على هذا الصعيد، ذلك لأن د. النجار يبدأ من وضع المغلوبية الحضارية لأمم أخرى والذي يتسم به وضع الأمة الإسلامية الراهن والذي ينعكس بدوره على ضرورة مراعاة خصوصية الوضع الذي يعيشه المسلمون بالبلاد الأوروبية، ورؤيته عن

[49] د. يوسف القرضاوي: مرجع سابق، ص 42 ـ 43.

[50] د. عبد المجيد النجار: مرجع سابق، ص12 ـ 15.

التحديات لا تنفصل عن رؤيته عن الفرص بل وعن نمط الوجود المسلم، وهو يجمع بين هذه العناصر الثلاثة للإطار المقارن لقراءتي تحت عنوان "المبادئ الموجهة لتأصيل فقه الأقليات"؛ وهي خمسة مبادئ.

ويتضمن المبدأ الثاني منها ـ والذي يأتي تحت عنوان "مراعاة خصوصية وضع الأقلية" ـ ثلاثة بنود: أولها ـ خصوصية الضعف، وأنواع الضعف لديه هي: ضعف نفسي ناجم عن الشعور بالغربة الثقافية والاجتماعية، والشعور بالدونية الحضارية أو المغلوبية الحضارية من جراء الانتقال من مناخ حضاري متخلف إلى آخر باهر التقدم، والضعف الاقتصادي والسياسي والاجتماعي.

والبند الثاني ـ هو خصوصية الإلزام القانوني، وفيه يقول النجار: "والقانون في هذه البلاد مبني على ثقافة المجتمع ومبادئه وقيمه، وهو منظم للحياة العامة على أساس تلك الثقافة والمبادئ والقيم، ويطبق هذا القانون على الأقلية المسلمة كما يُطبق على سائر أفراد المجتمع من مواطنين ومقيمين، وهو تطبيق يمتد من أحوال الفرد إلى أحوال الأسرة إلى أحوال المجتمع بأكمله في قدر كبير من الصرامة النظرية والفعلية، بحيث يكاد لا يترك استثناء لخصوصية فرد أو مجموعة تمارس فيها تلك الخصوصية خارج سلطان القانون... في هذا الوضع تجد الأقلية المسلمة نفسها ملزمة بالخضوع للقانون، وتطبيقه في حياتها حيثما يكون له تدخل في تلك الحياة، وخاصة ما كان يتعلق بالعلاقات العامة بين الأفراد والجماعات، أو بينهم وبين الدولة، والحال أن تلك القوانين كثير منها يخالف المبادئ الدينية والثقافية التي تكون هويتها، وتشكل التزامها العقدي، وهكذا ينتهي الأمر إلى سيادة قانونية على حياة الأقلية معارضة في كثير من الأحيان لقوانين هويتها، فإذا هي ملزمة بالخضوع لتلك القوانين..."[51].

---

[51] د. عبد المجيد النجار: نحو تأصيل فقهي للأقليات المسلمة في الغرب، التأصيل لفقه الأقليات.. ضرورته وموجهاته 2004/01/14، إسلام أون لاين نت: الإسلام وقضايا العصر.
http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2004/01/article02d.shtml

والبند الثالث ـ هو خصوصية الضغط الثقافي، يقول فيه:

تعيش الأقليات المسلمة في مناخ مجتمع ذي ثقافة مخالفة لثقافتها في الكثير من أوجه الحياة، وهي تجد نفسها في مواجهة مباشرة مع تلك الثقافة في كل حين وفي كل حال، فمن الإعلام، إلى التعليم، إلى العلاقات الاجتماعية، إلى المعاملات الاجتماعية، إلى المعاملات الاقتصادية والإدارية، إلى المناخ العام في الشارع من عادات وتقاليد وتصرفات فردية واجتماعية، بحيث تطغى تلك الثقافة على أحوال المسلم أينما حل، بل تطغى عليه حتى داخل بيته...

إن هذه الثقافة المغايرة التي تتعرض لها الأقلية المسلمة في بلاد الغرب بوجوهها المختلفة، وبوسائلها الجذابة المغرية، وبطرق إنفاذها المتقنة، تسلط ضغطا هائلا عليها، وبصورة خاصة على أجيالها الناشئة، وهذا الضغط يصطدم بالموروث الثقافي الذي تحمله هذه الأقلية إن بصفة ظاهرة معبرة عن نفسها أو بصفة مضمرة مختزنة، وفي كل الصور يحصل من ذلك تدافع بين الثقافتين، وينتهي هذا التدافع في الغالب إما إلى الانسلاخ من الثقافة الأصل والذوبان في الثقافة المغايرة، أو إلى التقوقع والانزواء اعتصاما بذلك من الابتلاع الثقافي، أو إلى رد الفعل العنيف على هذه السطوة الثقافية يجد له تعبيرات مختلفة من جيل الشباب على وجه الخصوص.

ومهما يكن من رد فعل على هذه السطوة الثقافية فإنها تُحدث في نفوس الأقلية المسلمة ـ وبالأخص في نفوس الشباب منها ـ ضربا من الاضطراب والقلق في الضمير الفردي والجماعي على حد سواء، وهو ما يصبغ الحياة العامة للأقلية بصبغة التأرجح التي ينتفي معها وضع الاستقرار النفسي والجماعي، فلا هذه الأقلية اندمجت في جسم المجتمع الذي تعيش فيه حتى صارت خيوطا من نسيجه، ولا هي كونت هيكلا متجانسا يتفاعل مع المجتمع من منطلق تلك الهيكلية المتماسكة فيما بينها كما هو شأن الأقليات في بعض البلاد الآسيوية مثل

الهند، وهو وضع يكتسب من معنى الخصوصية ما ينبغي أخذه بعين الاعتبار في التأصيل الفقهي[52].

أما الدكتور العلواني[53]: فلقد اقترن اتجاهه الكبير لتجديد أصول الفقه ـ كما سبق التوضيح ـ باعتراف واضح بمدى التغير الذي أصاب واقع الأمة برمتها برافديها من الدول والأقليات؛ وهو الأمر الذي يحتاج فقها جديدا مستقلا للأقليات، وليس مجرد اجتهاد من داخل الفقه العام؛ فهو يقول: "فقه الأقليات فقه نوعي يراعي ارتباط الحكم الشرعي بظروف الجماعة وبالمكان الذي تعيش فيه، فهو فقه جماعة محصورة لها ظروف خاصة، يصلح لها ما لا يصلح لغيرها، ويحتاج متناوله إلى ثقافة في بعض العلوم الاجتماعية، خصوصًا علم الاجتماع والاقتصاد والعلوم السياسية والعلوم الدولية".

كما يقول د.علواني إنه ليس "فقه جزئيات" يرد على أسئلة جزئية بل يجب معالجته "في ضوء رؤية شاملة تستصحب القواعد الشرعية الكلية، والمبادئ القرآنية الضابطة، وتراعي غايات الإسلام في الانتشار والتمكين على المدى البعيد.."، فإن الفقيه الواعي بعالمية الإسلام وشهادة أمته على الناس، وبالتداخل في الحياة الدولية المعاصرة (يجب أن ينتقل بالأسئلة) من منطق الرفض السلبي إلى منطق الوجوب والإيجابية انسجامًا مع ما يعرفه من كليات الشرع وخصائص الأمة والرسالة.

بعبارة أخرى، يدعو د. العلواني إلى "نظرة جديدة كلية تتجاوز القضايا التقليدية ذات الطابع الفردي.. إلى قضايا أكبر دلالة وأعمق أثرًا ذات صلة بالهوية الإسلامية ورسالة المسلم في وطنه الجديد وصلته بأمته الإسلامية ومستقبل الإسلام وراء حدوده الحالية...".

---

[52] المرجع السابق.

[53] د. طه العلواني نظرات تأسيسية.. (2) (ضرورة الاجتهاد وتجاوز الفقه).

واستنادًا إلى هذا المنطلق عن أهداف الفقه الجديد ودوافعه؛ فإن د.العلواني يرفض المنطق التقليدي في تحديد دوافع هذا الفقه ومبرراته؛ ألا وهو منطق "الضعف والنوازل والضرورات" على اعتبار أنه منطق هشٌّ لا يتسع لأمور ذات بال... بل قد يوقع في فوضى الإفتاء... مما يوقع المسلمين في البلبلة والاضطراب وتحجيم دورهم المرتقب والحكم عليهم بالعزلة والاغتراب وفرض التخلف عليهم وإظهار الإسلام بمظهر العاجز عن مواجهة أسئلة الحضارة والعمران المستنير في زمننا هذا".

بعبارة جامعة: من الملاحظ أن الفروق بين الاتجاهات الثلاثة من حيث المنهج (فقه مستقل أم جزء من الفقه له خصوصية) قد انعكس في الاختلاف من حيث تقويم درجة التغير في الواقع، ودرجة ما تتطلبه من فقه جديد (جزئي/كلي)، وعلى نحو يعني اتخاذ موقف صريح من المقصود بمعنى الفقه: هل الفقه "الشرعي" أم الفقه الأكبر؟

كما يعني أيضًا اتخاذ موقف ضمني من العلاقة بين رافدي الأمة؛ أي الدول والأقليات؛ حيث إن د.القرضاوي يبدو أكثر حرصًا على القواسم المشتركة، فهو يقول في مقدمة كتابه (في فقه الأقليات المسلمة: حياة المسلمين وسط المجتمعات الأخرى)[54]: "فلا غرابة أن تشكو الأقليات الإسلامية في بلاد الغرب ونحوها مما تشكو منه الأكثريات الإسلامية في بلاد الإسلام ذاتها.. ولكن حديثنا يتركز حول المشكلات التي تختص بها الأقليات المسلمة لظروفها الخاصة، أو أنها تكون عندها أكثر حدة، وأعظم إلحاحًا منها في الديار الإسلامية..."، كما قال في موضع آخر: "إن الأقليات المسلمة هي جزء من الأمة الإسلامية من ناحية.. وهم من ناحية أخرى ـ جزء من مجتمعهم الذين يعيشون فيه وينتمون إليه. فلا بد من مراعاة هذين الجانبين، بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر ولا نضخم أحدهما على حساب الآخر". في حين أن د. طه بدا أكثر

[54] القرضاوي، ص5.

اهتماما نحو "الوطن الجديد للمسلم" بل مستقبل الإسلام وراء حدوده الحالية، وأن ذلك يكون في ظل الصلة مع الأمة.

وتعبر رؤية د. طه العلواني عن أقصى درجات التبرير للوجود المسلم، كما يتضح لنا من رؤيته في البند بعد التالي عن نمط وجود المسلم في الغرب.

3) وعن دوافع ومبررات الحاجة للاستمرار في الغرب (الفرص الكامنة في البيئة الغربية)، فهي التي تجعل من الوجود المسلم ضرورة، بالمعنى الإيجابي وليس السلبي الذي قدمه الفقه الموروث وهو يبرز تأقيت الوجود.

وفي هذا يرى القرضاوي[55] أن ضرورة الوجود الإسلامي في الغرب ترجع إلى عدة اعتبارات: لطبيعة الرسالة العالمية للإسلام، وللمحافظة على المسلمين ودعمهم معنويا وماديا، ولنشر الدعوة الإسلامية، ولأنه لا يجوز ترك الغرب القوي المؤثر للنفوذ اليهودي وحده. ولذا يرفض القرضاوي السؤال عن جواز إقامة المسلم في بلد غير مسلم، وحيث إن عبرة التاريخ تثبت أهمية تحرك المسلمين إلى غير ديار الإسلام وهجرتهم إليها، كما ينطلق على ضوء هذه الضرورة لتحديد أهداف الفقه المنشود للأقليات؛ وهي تتراوح ما بين خدمة الفرد والأسرة والجماعة، فيما بينها، وعلى مستوى خدمة العبادات والعقيدة وحماية الشخصية والهوية الإسلامية، ناهيك عن المعاونة على المرونة والانفتاح المنضبط حتى لا نكمش وتتقوقع.. وتنعزل، بل تتفاعل تفاعلا إيجابيا. إذن هذا الفقه يساعد في أداء الواجبات والحفاظ على الحقوق.

أما د. النجار[56] فإن تناوله للفرص والمزايا للوجود المسلم في الغرب لم يكن بنفس قدر وضوح تناوله للتحديات كما عرضها، بل كانت الفرص لديه جزئية ومندمجة مع الضرورات النابعة من تأصيله لهذه التحديات أساسا، ومندمجة أيضا

[55] د. القرضاوي: مرجع سابق، ص 5، ص32.

[56] النجار، مرجع سابق.

مع ضوابط نمط الوجود من ناحية أخرى. ولهذا نجده يتحدث عن هذه الفرص في بند يقع بين عدة بنود لخص بها د. النجار ما أسماه خصوصيات وجود الأقلية التي يجب أخذها بعين الاعتبار في التأصيل لفقه الأقليات، وباعتبار مراعاة هذه الخصوصية هي المبدأ الثاني من المبادئ الموجهة لتأصيل فقه الأقليات؛ وهذا البند هو خصوصية التبليغ الحضاري (بعد ثلاثة بنود سبقت الإشارة إليها: الضعف الحضاري، الضغط الثقافي، الإلزام القانوني). وفي هذا الأمر يقول د. النجار: "مهما يكن من وضع الأقلية المسلمة بالغرب من قوة أو ضعف، ومن استقرار أو اضطراب، فإن مجرد وجود هذا العدد الكبير من المسلمين بالبلاد الغربية يُعتبر ضربا من الصلة الحضارية بين الحضارة الإسلامية ـ مهما يكن تمثيلها ضعيفا ـ وبين الحضارة الغربية المستقرة؛ فالمسلمون الذين هاجروا إلى هذه البلاد لا يمثلون مجرد كمية بشرية انتقلت من مكان إلى مكان، شأن كثير من الهجرات التي تقع قديما وحديثا، وإنما هجرتهم تحمل معها دلالة حضارية، وهي دلالة تتأكد باطراد بارتقاء نوعية المهاجرين وتعزز تلك النوعية بهجرة العقول وتمكن المهاجرين في مواقعهم العلمية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية على وجه العموم".

إلا أن د. النجار يستكمل تناوله ـ للفرص والضرورات ـ عند انتقاله إلى المبدأ الثالث من مبادئ توجيه التأصيل (بعد مبدأ مراعاة الخصوصية)؛ ألا وهو مبدأ التطلع إلى تبليغ الإسلام، فيقول:

"وذلك انطلاقا من وجوده بالبلاد الأوربية في حال الأقلية، وسعيا إلى التعريف به لدى غير المسلمين، انتهاجا في ذلك لمنهج يأخذ بعين الاعتبار المسالك النفسية والاجتماعية والثقافية والفكرية التي منها يمكن أن يأخذ الدين طريقه إلى النفوس بينا واضحا، فينتفع به من أراد الانتفاع، فيكون إذن من الموجهات الأساسية لتأصيل فقه الأقليات أن ينبنى ذلك التأصيل على مقصد دعوي لا يقف عند حد حفظ تدين الأقليات وتدعيمه، وإنما يتخذ منه منطلقا للتوسع والانتشار

ليراه الناس على حقيقته، فيؤمن به من يختار الإيمان، ويستفيد منه من يرى فيه الفوائد" [57].

بعبارة أخرى: فإن رؤية د. النجار عن مبادئ توجيه التأصيل (وهي خمسة) هي رؤية تجمع في تشابك بين التحديات التي تدفع للحاجة إلى فقه للأقليات وبين الفرص وأخيرا بين رؤيته عن نمط الوجود المسلم وضوابطه، كما سنرى في البند التالي.

وهنا تجدر الإشارة ابتداءً ـ فيما يتصل بطرح د. النجار عن التحديات مقارنة بالفرص ـ أنه لا بد لنا أن نطرح السؤال التالي: كيف يتسنى لهذا الوجود المسلم الذي يعاني من هذه "الخصوصيات السلبية" أن يتمكن من تأدية هذه الأدوار المطلوبة وخاصة في مجال الدعوة؟ وكيف يتسنى له أيضا أن يحقق مناط الفقه الحضاري؟

4) وعن نمط وجود المسلم وضوابط تحققه؛ فإذا كنا قد سبق وأشرنا إلى مقارنة بين الفقه التقليدي والفقه الحديث للأقليات تبين لماذا اتجه المحدثون ـ في مجملهم ـ نحو قبول نمط للوجود يخالف ما قبله القدماء، إلا أنه مازال ممكنًا تلمس بعض الفروق بين الاتجاهات الثلاثة: فإن د. طه العلواني [58] يؤصل ـ ضمنيًا وصراحة ـ لهذا النمط الجديد المطلوب وهو نمط التعايش ورفض ثقافة الصراع التي عكستها فتاوى قديمة، وهو يؤصل لذلك من خلال بيان أسباب ضرورة تجاوز الفقه الموروث؛ فإلى جانب الأسباب المنهاجية فهناك الأسباب ذات الصلة بتحقيق المناط، وهي الأسباب التي تبين كم تغير العالم الراهن مقارنة بعالم المسلمين السابق الذي اتسم وفق طرح د. العلواني وفق طرح د. العلواني بما يلي:

(1) لم يعتد المسلمون في تاريخهم ـ بعد عصر الرسالة ـ على اللجوء إلى بلاد غير إسلامية طلبًا لحق مهدر أو هربًا من ظلم مفروض؛ بل كانت البلاد الإسلامية في الغالب أرض عزة ومنعة، ولم تكن تفصل بينها حدود سياسية مانعة؛ فكلما

[57] المرجع السابق.

[58] د. القرضاوي: مرجع سابق، ص33 ـ 35.

ضاقت بمسلم أرض، أو انسدت عليه سبيل، تحول إلى ناحية أخرى من الإمبراطورية الإسلامية الفسيحة، دون أن يحس بغربة، أو تعتريه مذلة.

(2) لم تكن فكرة المواطنة ـ كما نفهمها اليوم ـ موجودة في العالم الذي عاش فيه فقهاؤنا الأقدمون، وإنما كان هناك نوع من الانتماء الثقافي لحضارة معينة، أو الانتماء السياسي إلى إمبراطورية معينة يعتمد المعيار العقائدي، ويتعامل مع المخالفين في المعتقد بشيء من التحفظ، مع اختلاف في درجة التسامح: من محاكم التفتيش الأسبانية إلى الذمة الإسلامية.

(3) لم تكن الإقامة في بلد غير البلد الأصلي تكسب حق المواطنة بناء على معايير ثابتة، مثل الميلاد في البلد المضيف، أو مد الإقامة، أو الزواج.. وإنما كان الوافد يتحول تلقائيًّا إلى مواطن إذا كان يشارك أهل البلد معتقدهم وثقافتهم، أو يظل غريبًا ـ مهما استقر به المقام ـ إذا كان مخالفًا لهم في ذلك.

(4) لم يكن العالم القديم يعرف شيئًا اسمه القانون الدولي أو العلاقات الدبلوماسية، اللذان يحتِّمان على كل دولة حماية رعايا الدول الأخرى المقيمين على أرضها، ومعاملتهم بنفس معاملة الرعايا الأصليين، إلاَّ في بعض الأمور الخاصة التي تقتضي حقوق المواطنة التميز فيها.

(5) كان منطق القوة هو الغالب على العلاقة بين الإمبراطوريات القديمة ـ بما فيها الإمبراطورية الإسلامية ـ فكانت كل منها تعتبر أرض الأخرى "دار حرب" يجوز غزوها وضمها كليًّا أو جزئيًّا إلى الدولة الغالبة؛ إذ من طبيعة الإمبراطوريات أنها لا تعرف حدوداً إلا حيث تتعسر على جيوشها مواصلة الزحف.

(6) لم يعش فقهاؤنا الوحدة الأرضية الاتصالية التي نعيشها اليوم؛ حيث تتداخل الثقافات، وتعيش الأمم في مكان واحد. وإنما عاشوا في عالم من جزر منفصلة، لا تعايش بينها ولا تفاهم. فكان "فقه الحرب" طاغيًا بحكم مقتضيات الواقع يومذاك. وما نحتاجه اليوم هو "فقه التعايش" في واقع مختلف كمًّا ونوعًا.

(7) كان بعض الفقهاء الأقدمين والمتأخرين يعبرون بفتاواهم عن نوع من المقاومة وردة الفعل على واقع مخصوص يختلف عن واقعنا، وفي هذا الإطار يمكن أن ندرج كتاب ابن تيمية "اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم"، وفتاوى علماء الجزائر في صدر هذا القرن بتحريم حمل الجنسية المصرية؛ فهذه الكتب والفتاوى جزء من ثقافة الصراع التي لا تحتاجها الأقليات الإسلامية.

ولذا فإن د. العلواني [59] عند تناوله للقواعد العامة لفقه الأقليات (في سياق ما قدمه من نظرات تأسيسية في فقه الأقليات) قد اهتم بالتأصيل الشرعي لعلاقة الأمة بغيرها مبينًا الأسس الأخلاقية والقانونية التي يجب أن يعامل به المسلمون غيرهم.

وذلك على ضوء الارتباط بين معنى الخيرية والإخراج للناس باعتبارهما اثنين من خصائص الأمة، ومن ثم؛ فإن خطابه في هذا التأصيل الشرعي يوجه للمسلمين فقط (وهو دعوة للتعايش والانفتاح والتفاعل وهو بمثابة الوجه الآخر الذي يقدمه بعض المثقفين من أمثال طارق رمضان من مدخل الاجتماع السياسي الإسلامي في الغرب). ويقول د. طه ـ تأسيسًا على التأصيل الشرعي ـ إن أي رضا من المسلمين بالدون، أو بالمواقع الخلفية وأي سلبية وانسحاب من التفاعل الإيجابي مع الوسط الذي يعيشون فيه يناقض مدلول الآيات الداعية إلى الإيجابية والانتصار (الخيرية والإخراج للناس). واستكمالاً لهذا الانتظام في فكر د. العلواني، يصل في ـ الجزئية الأخيرة ـ من مقاله[60] لتوضيح ضوابط نمط الوجود المسلم وأشكال تحققه؛ وهي تتلخص كالآتي:

1 ـ إن وجود المسلمين في أي بلد يجب التخطيط له باعتباره وجودًا مستمرًا ومتناميًا، لا باعتباره وجودًا طارئًا أو إقامة مؤقته أملتها الظروف السياسية والاقتصادية في العالم الإسلامي.

[59] د. عبد المجيد النجار: مرجع سابق، ص 15 ـ 18.

[60] د. طه العلواني: نظرات تأسيسية في فقه الأقليات (3)، نحو أصول الفقه الأقليات.

2 ـ ينبغي لأبناء الأقليات المسلمة أن لا يقيدوا أنفسهم باصطلاحات فقهية تاريخية لم ترد في الوحي مثل "دار الإسلام" و"دار الكفر". وعليهم أن ينطلقوا من المنظور القرآني: ﴿ **إِنَّ الأَرْضَ لِلّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَاء مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ** ﴾ (الأعراف 128).

3 ـ من واجب المسلمين أن يشاركوا في الحياة السياسية والاجتماعية بإيجابية، انتصاراً لحقوقهم، ودعماً لإخوتهم في العقيدة أينما كانوا، وتبليغاً لحقائق الإسلام، وتحقيقاً لعَالميته.

4 ـ كل منصب أو ولاية حصل عليها المسلمون بأنفسهم، أو أمكنهم التأثير على مَن فيها مِن غيرهم، تُعتبَر مكسباً لهم من حيث تحسين أحوالهم، وتعديل النظم والقوانين التي تمس صميم وجودهم، بل التي لا تنسجم مع فلسفة الإسلام الأخلاقية.

5 ـ كل ما يعين على تحقيق هذه الغابات النبيلة من الوسائل الشرعية فهو يأخذ حكمها. ويشمل ذلك تقدم المسلم لبعض المناصب السياسية، وتبني أحد المرشحين غير المسلمين ـ إذا كان أكثر نفعًا للمسلمين، أو أقل ضرراً عليهم.

6 ـ إن انتزاع المسلمين لحقوقهم في بلد يمثلون أقلية فيه، وتفاعلهم الإيجابي مع أهل البلد الأصليين، يقتضي منهم تشاوراً وتكاتفًا واتفاقًا في الكلّيات، وتعاذراً في الجزئيات والخلافيات.

7 ـ يحتاج أبناء الأقليات المسلمة إلى ترسيخ الإيمان بالله، وتدعيم الثقة في الإسلام، حتى لا يدفعهم التفاعل مع غيرهم إلى تنازلات تَمَسُّ أساس الدين مجاراة لعرف سائد أو تيار جارف.

8 ـ تحتاج الأقليات المسلمة إلى حسن التعبير عن حقائق الإسلام الخالدة، ونظام قِيمه الإنساني الرفيع... وبذلك لا يكسب المسلمون تعاطف الناس فقط؛ بل يكسبون الناس أنفسهم للالتحاق بركب لتوحيد.

أما الدكتور القرضاوي، فلقد تطرق [61] إلى نمط وجود المسلمين حين تناول التطور في مراحل العصر الجديد للأقليات، والذي قاد إلى الصحوة الإسلامية بين الأقليات. فلقد بدأ هذا التطور بمرحلة الشعور بالهوية مؤديًا في النهاية إلى مرحلة التفاعل التي تعيشها الأقليات الآن، ويصفها فضيلة د. القرضاوي بالتفاعل الإيجابي مع المجتمع حيث لا مجال للعزلة والانكفاء على الذات والحذر من مواجهة الآخرين.

ومن جانب آخر، فإن فضيلته عند تناوله ركائز فقه الأقليات [62]، قد أشار في الركيزة الثالثة إلى العناية بفقه الواقع المعيش حيث إن رأي المفتي (وهو يقصد هنا المسائل الجزئية مثل التدخين وشراء المنازل للأسرة المسلمة) لا بد أن ينبني على رأي الخبراء وأهل الاختصاص حتى تتضح أبعاد الضرورة من عدمها؛ ذلك لأن كثير من العلماءِ الأفاضل وفق ما ذكره د. القرضاوي - ينقصهم الوعي بظروف هذه الأقليات ومعاناتها في مجتمع غير مسلم، فلا يكفي أن يفتيهم العالم بما قرأ في بطون الكتب دون فقه لواقعهم ودراسة كافية لضروراتهم وحاجاتهم.

كما أشار فضيلته إلى ركيزة رابعة وهي التركيز على فقه الجماعة لا مجرد الأفراد على أساس أن الأقلية باعتبارها (جماعة متميزة) يجب أن تستطيع أن تعيش إسلامها "قوية متماسكة مؤمنة بالتنوع في إطار الوحدة.. ومن حق الجماعة المسلمة في ديار الغرب ونحوها: أن تكون جماعة قوية متعلمة متماسكة قادرة على أن تؤدي دورها وتتمسك بدينها وتحافظ على هويتها وتنشئ أبناءها وبناتها تنشئة إسلامية حقة، وتبلغ رسالتها إلى من حولها بلسان عصرها".

وهذا الربط - من جانب د. القرضاوي - بين مراعاة فقه الواقع وبين التركيز على فقه الجماعة إنما يبين رؤيتين عن جانب آخر من نمط الوجود المسلم - إلى جانب نمط التفاعل الإيجابي مع المجتمع المحيط - حيث لن يتحقق هذا التفاعل

[61] د. طه العلواني نظرات.(4): فقه الأقليات والقيم الإسلامية: قواعد عامة.

[62] د. طه العلواني، نظرات...(7) خلاصة منهاجية.

الإيجابي بدون حركة الجماعة المسلمة وبدون علاج مشاكل واقعها ومعيشتها كجماعة وليس مجرد أفراد ـ فهذا هو شرط التفاعل الإيجابي ـ كما يتضح لي من قراءة د. القرضاوي.

ولكن ماذا عن "شكل تحقق هذا النمط من الوجود قانونيًا؟" ماذا عن قبول مبدأ المواطنة الأوروبية، أو الجنسية الأوروبية؟ وهل من بدائل أخرى؟

فمن أهم معالم الجديد في الفكرة التي طرحها د. القرضاوي ـ ما يمكن تسميته بفكرة الولاء المزدوج؛ حيث ـ كما سبقت الإشارة ـ يرى أن الأقليات المسلمة جزء من أمتها المسلمة من ناحية، وجزء من مجتمعاتها الخاصة التي تعيش فيها من ناحية أخرى، وأنه يجب مراعاة هذين الجانبين بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر.

ويتضح من محتويات طرح د. العلواني، موافقته على مفهوم "المواطنة"، والذي تناوله أيضًا بطريقة أكثر صراحة طارق رمضان (كما سنرى). ومبدأ المواطنة ـ لم يعرفه الفقهاء القدماء ـ بل فإن الفقه التقليدي قد اتحد لديه معنى "الولاء السياسي" في معنى "الولاء الديني"، حيث لا ينحصر ولاء المسلم السياسي في إقليم، ناهيك عن تأقيتهم الوجود في الخارج وشرطه بحالة الضرورة.

إلا أن د. النجار[63] قدم طرحا مخالفا؛ حيث تحددت رؤيته عن نمط الوجود المسلم من أمرين: تعريفه لوضع الأقلية، ومفهومه عن التأصيل لفقه حضاري وفقه جماعي.

وعن الأمر الأول يقول: "وفي تحديد مصطلح الأقليات المسلمة المقصود في هذا المقام، ربما تعترض بعض المشكلات، فاللفظ بظاهره حينما يندرج في المصطلح العام للأقليات يكون دالا على مدلول عددي، ومدلول تميز ثقافي، فيصبح المعنى المقصود بالأقليات المسلمة تلك المجموعة من الناس التي تشترك في التدين بالإسلام، وتعيش أقلية في عددها ضمن مجتمع أغلبه لا يتدين بهذا الدين"...

[63] النجار مرجع سابق.

"إذا ما أضفنا هذا إلى ذاك أصبح مصطلح الأقليات المسلمة مصطلحا ذا خصوصية بين نظائره من المصطلحات الضابطة للأقليات؛ إذ يصبح القانون العام الذي يُطبق في المجتمع الذي توجد به الأقلية عنصرا مهما في تحديد مفهوم هذا المصطلح، فيكون إذن مصطلحا ينطبق على تلك المجموعة من المسلمين التي تعيش في مجتمع تُطبق فيه قوانين غير إسلامية من قِبل سلطات حاكمة غير إسلامية، أو تسود فيه لسبب أو لآخر ثقافة وأعراف وتقاليد غير إسلامية".

إذن المعيار القانوني (الأحكام) أساس في طرح د. النجار؛ ومن ثم فهو منطلق ينبني عليه فهمه لخصوصية وضع الأقليات المسلمة، باعتبارها أقليات ذهبت اختيارا ولـ"حاجة" ـ وليس لضرورة بالمعنى التقليدي ـ فهو يقول:

"إن القاعدة العريضة للأقليات المسلمة بالغرب هي قاعدة مهاجرة بدوافع الحاجة، إما طلبا للرزق، أو طلبا للأمن، أو طلبا للعلم، أو طلبا للظروف المناسبة للبحث العلمي، فكان هذا الوجود الإسلامي بالغرب هو في عمومه وجود حاجة لا وجود اختيار، وليست فكرة المواطنة الشائعة اليوم بين هؤلاء المهاجرين مشيرة إلى ضرب من الاختيار إلا تطورا لا يتجاوز عمره سنوات قليلة، وهي فكرة لم يعتنقها بعد القسم الأكبر من الأقلية المسلمة بالغرب. وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه الأقلية جاءت تحمل معها هويتها الثقافية، وقد ظلت محافظة عليها بشكل أو بآخر من أشكال المحافظة، وهي بذلك وجدت نفسها في خضم ثقافة غربية مغايرة لثقافتها، بل مناقضة لها في بعض مفاصلها المهمة، وليست هذه الهوية في مستكن المسلم هي مجرد هوية انتماء شخصي، بل هي أيضا هوية تعريف وتبليغ وعرض في بعدها الديني والحضاري".

الأمر الثاني ـ وينبني ـ بدوره ـ على الأول؛ إذ إن التأصيل للوجود المسلم يجب أن يكون تأصيلاً لفقه جماعي وفقه حضاري: "وهو فقه لا يقتصر على التشريع لعبادة الله تعالى بالمعنى الخاص للعبادة، وإنما يتجاوز ذلك ليشرع في حياة

الأقليات المسلمة عبادة لله تعالى بمعناها العام الذي يشمل كل وجوه الحياة الفردية والجماعية في علاقة المسلمين بعضهم مع بعض، وعلاقتهم بالمجتمع الذي يعيشون فيه..."

هذا التأصيل يعني ضمنيا مرة وصراحة مرة أخرى رفضا لمفهوم المواطنة وتداعياتها الممكنة. فهو يقول:

".. ذلك لأنه يستلزم أن يكون ملاحظا فيه بقدر كبير الحالة الحضارية العاتية التي يعيش في كنفها المسلمون بأوربا، والتي تغالب في نفوسهم وسلوكهم منزع التدين بسلطان ذي سطوة شديدة، فإذا لم يؤخذوا بفقه حضاري على نحو ما وصفنا يكافئ في عيونهم نفسيا وفكريا، وفي أثره على حياتهم نفعيا ذلك الأنموذج الحضاري الذي يتعرضون لسطوته أو يشف عليه، وترك الأمر لمجرد أن تعالج حياتهم معالجة فقهية تعبدية بالمعنى الخاص، أفضى الأمر إلى أن تكون لتلك السطوة غلبة على النفوس، فتنساق حياتهم في أكثر وجوهها على غير شريعة الله تعالى حتى إن انتظمت فيها شعائر العبادة.

وكذلك يقتضي هذا الموجه أيضا أن يكون ملاحظا فيه بقدر كبير ما هو مترسب في أذهان الأوربيين وأذهان بعض المسلمين المتأثرين بهم من صورة للدين لا يدخل فيها إلا ما هو علاقة روحية بين العبد وربه، ويخرج منها ما هو تنظيم للحياة الاجتماعية وتنظيم لعلاقة الإنسان بالمقدرات الكونية، فتخلو بذلك من البعد الحضاري للتدين الذي يكاد يتمحض فيها للبعد الروحي من حياة الإنسان، وإذا ما لم يؤصل فقه الأقليات تأصيلا حضاريا واقتصر على أبعاده التعبدية الروحية والأخلاقية كرست في الأذهان تلك الصورة المنقوصة للتدين فلم يبق لها أثر ذو بال في التمكين للدين الذي هو مقصد أساسي لفقه الأقليات كما بينا آنفا" [64].

---

[64] النجار، مرجع سابق.

خلاصة القول: بعد هذه القراءة المقارنة في القضايا الكبرى الأربع ـ كما قدمها فكر ثلاثة من مؤسسي مدرسة "فقه الأقليات" ـ يمكن التوقف أمام مجموعة من الملاحظات النقدية التي تمهد للانتقال إلى الجزء الثاني من الدراسة:

1 ـ كان تركيز القرضاوي والنجار على الكليات (بمعنى الفقه الأكبر) أقل وضوحًا من تركيز العلواني. ومن ثم تظل إشكالية مستوى الرؤية الفقهية الجزئية والكلية مسألة هامة.

2 ـ بالمقارنة بين جملة التحديات وجملة الفرص في البيئةالغربية، واستحضارًا للموقف من تأصيل غاية الوجود المسلم وأسبابه، يبرز لنا التناقض ـ وخاصة لدى القرضاوي والنجار بين الحديث عن "حالة الضعف والاستضعاف" التي تقتضي التيسير في الفقه (الجزئي) وبين الحديث عن "أهداف وجود المسلم" ودوره الحضاري في الغرب. وفي حين أن طرح العلواني يحل هذا التناقض، لأنه يرفض منطق الاستضعاف والضرورة، إلا أن تصور العلواني عن الإيجابية التي يجب أن يكون عليها المسلم هي الصورة المثلى، ولكن ما يعوق تحقيقها ـ أو على الأقل يزيد من صعوبة هذا التحقيق ـ المحددات الأوروبية والعالمية المحيطة.

بعبارة أخرى إذا كان التطور في التأصيل لفقه الأقليات من حيث ضروريته وأهدافه، قد جاء من باب الاستجابة للتطور في تجدد وعي المسلمين بهويتهم، إذن سيظل تطور هذا الفقه استجابة للمستجدات أكثر أهمية.

فكيف يستطيع مؤسسوه الحفاظ على زخم تطويره في خدمة الوجود المسلم مع هذا التصاعد المستمر في التحديات التي يواجهها الوجود المسلم منذ 2001 بصفة خاصة؟ وهو الوضع الذي يفرض إعادة طرح السؤال: "هل يجب أن يبقى المسلمون في أوروبا وكيف يعيشون"؟ ليصبح على النحو التالي: هل ما زال بإمكان المسلمين البقاء بطريقة فاعلة إيجابية؟

3 ـ من الذي يستهدفه خطاب هذا الفقه؟ فنحن نعرف أن المسلمين ليسوا كتلة واحدة. فهناك المسلم باسم الدين فقط، وهناك المسلم ثقافيًا، وهناك "الإسلامي"، وبين هؤلاء الأخيرين يمكن أن نميز بين أكثر من توجه، ويختلفون من حيث درجة الانعزال والانغلاق (راجع حالات: حزب التحرير و"المهاجرون" و"التوحيديون") أو من حيث درجة الاندماج والمواطنة الأوروبية، أو من حيث بلورة كيان جماعي متميز للمسلمين.

ويجمع بين الاتجاهات الثلاثة لمدرسة فقه الأقليات ـ كما سبقت الإشارة ـ فقه التعايش والتفاعل؛ ومن ثم فهو يتصدى لفقه الصراع والانغلاق الذي يتبناه بعض المسلمين في أوروبا. إذن فقه الأقليات هو فقه التعايش باعتبار المسلمين جماعة حضارية ذات وجود متميز، يقف في موقف وسط بين فقه الاندماج للمسلمين بوصفهم أفرادًا ـ مواطنين وأعضاء في جماعة أوسع ـ وليس الجماعة المسلمة فقط من ناحية وبين فقه العزلة والصراع من ناحية أخرى.

4 ـ التحديات الأوروبية المحيطة تمثل معطاة للفقهاء يبررون بها الحاجة لفقه جديد، ولكن لا يتوقفون لتحديد خريطة أبعادها، فهل هذا من شأن المختصين في الاجتماع والسياسة؟ حقيقة قدم الفقهاء الأطر الشرعية للقضايا الأربع الكبرى السابق تحديدها، إلا أن هذه ليست هي القضايا الكبرى الوحيدة التي تتصل "بالفقه الأكبر" للأقليات المسلمة، والتي تدور حولها تفاصيل التحليلات الإمبريقية ودراسات الحالات المحددة. بعبارة أخرى، يبدو من الخطاب الفقهي ـ موضع الاهتمام في هذا الجزء ـ أنه خطاب بينيّ (أي بين المسلمين فقط) لا يستهدف الآخر بلغته، ولا يناقش مدركاته عن مسلمي أوروبا سواء كانت الرافضة لهم أو العكس، ولا يقترب من مناطق السياسات والإجراءات المحددة التي تستهدف المسلمين.

وهي الأمور التي تزخر بها الأدبيات في مجال الاجتماع السياسي أو الاجتماع الحضاري أو الاجتماع الديني بل والعلاقات الدولية. فمن المهم ألا نكتفي بأن نعرف ما نريده لمسلمي أوروبا فقط، ولكن أن نعرف بطريقة أكثر دقة وتفصيلاً كيف يفكر الأوروبيون وماذا يخططون؟ وماذا ينفذون تجاه المسلمين؟ فعلى سبيل المثال وليس الحصر: ماذا عن سياسات فرض الاندماج بالقوة وسياسات مكافحة الإرهاب وقوانين تقييد الهجرة؟

5ـ ما قدر المتحقق من نتائج في تطور وضع المسلمين، على ضوء طبيعة مبادئ ورؤى فقه الأقليات، على الأقل منذ تأسيس مجلس الإفتاء الأوروبي؟ فهل هناك آليات لرصد ومتابعة ما تحقق؟ هل تتوافر دراسات إمبريقية عن واقع المسلمين تساعد على تقدير مدى التحسن في الأوضاع أو ما إذا كانت التحديات مازالت أكثر وطأة؟ إن هذه الأمور من الضرورة حتى يمكن تقدير فقه المآلات المستقبلية الاستراتيجية:

فهل سيكون هناك حاجة لمزيد من المرونة في مواجهة الضرورات المتزايدة؟ وهل سيكون المآل لفقه المواطنة والاندماج، على حساب فقه الأقليات الأكبر؟ بعبارة أخرى: هل سيكون المآل أكثر انفتاحًا أمام الرؤى والاجتهادات المعنيَّة على الجانب القيمي من الشريعة أكثر منه على الجانب الشرعي (الأحكام) باعتبارها المجال الذي يمكن أن يساهم فيه "غير الشرعيين" بنصيب أكبر في تشخيص وتقويم واقع الأقليات المسلمة الذي يزداد تعقيدًا؟

مما لا شك فيه أن الملاحظات السابقة لا بد أن تدفع للتساؤل الآتي:

ما الذي يمكن أن تقدمه القراءة السياسية ـ الاجتماعية ـ الثقافية لواقع الأقليات المسلمة (على الأقل خلال العقدين الماضين) على نحو يستكمل الوجه الآخر للعملة؟

الجزء الثاني

الإشكاليات الكبرى لواقع الوجود المسلم في أوروبا، قراءة سياسية في فقه الاندماج والمواطنة

إن الانتقال من مدرسة "فقه الأقليات" إلى القراءة السياسية في الإشكاليات الكبرى لواقع الوجود المسلم يقودنا إلى نمط آخر من الفقه، وهو "فقه المواطنة والاندماج"، وهذا الانتقال يهدف ـ بدوره ـ إلى توضيح بعض القواعد المنهاجية التي تضبط التحليل في هذا الجزء من الدراسة مقارنة بالجزء السابق واستكمالاً لأهداف الدراسة، واتفاقًا مع منطلقاتها.

وتتلخص هذه القواعد على النحو الآتي:

من ناحية: مع الاعتراف بأن الأقليات المسلمة ليست كتلة واحدة، وأن واقعها يختلف من دولة أوروبية لأخرى[65]، فإن هذا الجزء يتصدى للإشكاليات والأسئلة الكبرى التي تمثل قاسما مشتركا، تتصدى له إجمالاً الأدبيات التي تعالج "وضع أقلية محددة" أو تدلي بدلوها في الفقه السياسي للأقليات المسلمة بصفة عامة.

من ناحية أخرى: تقديم نتائج القراءة في أدبيات متنوعة قدمها أوروبيون من المسلمين وغيرهم. وتمثل هذه الأدبيات مجرد أمثلة لاتجاهات عدة تنقسم بينها دراسة هذا الموضوع وتعبر عنها بالطبع نماذج أخرى. ذلك لأن الغرض من هذا الجزء ليس تأصيل الاختلافات بين هذه الاتجاهات ورسم خريطتها كاملة، ولكن الهدف هو الاستعانة بما يحقق أهداف القراءة السياسية المقصودة هنا. ولذا فعلى سبيل المثال، فإن من الأوروبيين المسلمين موضع الاهتمام الناشطين في هذا المجال من أمثال طارق رمضان، أي مسلمي الجيل الثاني من المهاجرين من أصول عربية (أو غيرها) وفي المقابل لم تتطرق مثلاً إلى مراد هوفمان، روجيه جارودي، عزت بيجوفيتش، مع ما لرؤاهم من أهمية ومع أنهم يمثلون المسلمين من أصل أوروبي.

[65] د. القرضاوي: مرجع سابق، ص 23.

وفي المقابل لم نقتصر على اتجاهات المسلمين من الأوروبيين، ولكن امتد التحليل إلى اتجاهات من بين الأوروبيين غير المسلمين.

ومن ناحية ثالثة: المقصود بالقراءة السياسية لواقع الأقليات قراءة في الأدبيات المشار إليها على ضوء إطار مقارن يتضمن مجموعة من العناصر. وعلى ضوء هذا الإطار أمكن التمييز بين عدة اتجاهات من حيث تشخيص وتفسير المسألة، وهذه العناصر هي:

أولاً ـ ما هو أصل المشكلة: ديني ـ ثقافي ـ أم اجتماعي سياسي؟ أي كيف تقدم الاتجاهات والرؤى المختلفة الإجابة عن هذا السؤال؟ حيث من الملاحظ أنه حين تبلورت مطالب الحفاظ على الهوية الإسلامية بدأت تبرز حدة مشاكل الأقليات وتصاعد الحديث الأوروبي عن الاحتياجات للاندماج لتحقيقه ولو بالقوة، رغمًا أن التحليلات لا تحسم مسألة أن مشاكل الأقليات ترجع إلى أسباب نقاش دينية فقط (ولو متصلة بطرفي العلاقة)؟

ثانيًا ـ ما هي أنماط القضايا المثارة؟ ففي مقابل قضايا مناط الفقه التي قرأنا على ضوئها مدرسة فقه الأقليات، نجد مجموعة مكملة من القضايا ـ وكاشفة في نفس الوقت ـ عن حال آثار المجموعة السابقة ودلالاتها؛ وهي تدور حول المحاور الثلاثة التالية:

العلاقة بين الإسلام والعلمانية، والعلاقة بين الشريعة والقوانين الوطنية، إشكالية الولاء المزدوج (الرابطة العقدية ـ الرابطة الوطنية)؛ ومن ثم الموقف من قضايا الأمة الإسلامية والعلاقة معها.

وهذه المحاور الثلاثة تتصل بمستويات ثلاثة من الثنائيات هي على التوالي: الفرد ـ المجتمع الأوروبي؛ الجماعة (الأقلية) المسلمة ـ الدولة (النظام الأوروبي)، الجماعة (الأقلية) المسلمة ـ الأمة الإسلامية.

وثالث عناصر القراءة السياسية يتصل ببدائل نمط الوجود المسلم المطروحة لدى الاتجاهات المختلفة (الاندماج الاستيعابي، الاندماج الإيجابي: "مواطنة + هوية".. المواطنة الأوروبية بلا هوية إسلامية)؛ لأن المسألة لا تتصل بهل يندمجون أم لا، ولكن بكيف يندمجون وما هي شروط هذا الاندماج كما يراها المسلمون وغيرهم؟

بعبارة الأخرى، فالأمر لا يتصل (في بعض الأحيان) بهل يقبل بعض الأوروبيين إدماج المسلمين (وفق مبدأ الموطنة مع مراعاة تميز الهوية) أم يختلقون الأعذار والعراقيل لجعل الاندماج الإيجابي أصعب ولجعل الهجرة أيضًا أكثر صعوبة بل وربما التمهيد للإخراج من أوروبا.

ورابع هذه العناصر هو دراسة المحددات من البيئة الداخلية للأقلية المسلمة ذاتها، والهدف منها استكشاف آثار التغيرات العالمية والأوروبية بعد 11 سبتمبر بصفة خاصة وآثارها على الأقليات المسلمة في أوروبا في ظل قوانين الهجرة ومكافحة الإرهاب، وسيتم تقديم نتائج القراءة على ضوء هذا الإطار المقارنة، على خطوتين:

ـ الاتجاهات حول العناصر الثلاثة الأولى نظرًا لترابطها وتداخلها لدى كل نموذج من النماذج التي سيتم عرضها سواء من بين الأوروبيين (غير المسلمين) أو الأوروبيين المسلمين.

والثانية ـ عن محددات رؤى مقارنة حول أصل المشكلة وبدائل حلها؟

يمكن التمييز في هذا الصدد بين ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول ـ الذي يعلي من شأن أصل المشكلة الثقافي ـ الديني وخاصة ما يتصل بأثر المفهوم الإسلامي عن الدين على صعوبة اندماج المسلمين طواعية، وهنا نواجه نمط الانغلاق من جانب رافد من المسلمين ونمط العنصرية أو نمط الاندماج بالقوة من جانب أوروبيين.

الاتجاه الثاني ـ وهو الذي يعلي من شأن أصل المشكلة السياسي ـ الاجتماعي ويرد المسئولية عنها للأوروبيين أو المسلمين على حد سواء، ومن ثم يرى أن البديل هو الاندماج الإيجابي والمواطنة التي تحتاج مجهودًا من الطرفين؛ لأن البعد الثقافي ـ الديني يمكن إدارة سلبياته برؤى جديدة.

الاتجاه الثالث ـ والذي لا يرى للمشكلة من أصل إذا قبل المهاجر منذ البداية المواطنة الأوروبية واندمج اندماجًا كاملاً ثقافيًا وسياسيًا.

ونظرًا لصعوبة العرض التفصيلي لهذه الاتجاهات الثلاثة في صفحات محدودة في هذه الدراسة[66]، ونظرًا لأن كل من الاتجاهات الثلاثة يشترك فيه مسلمون وغير مسلمين أوروبيين أو غير أوروبيين، ولدواعي تسيير العرض في هذه الدراسة فسيتم عرض الآراء المقارنة في مجموعتين:

أولاً ـ خريطة رؤى أوروبية عن الوجود المسلم ـ :

تتضمن هذه المجموعة الأولى رؤى الأوروبيين (غير المسلمين) من الباحثين والأكاديميين المهتمين بهذا الأمر. وللتعرف على خريطة رؤاهم، نظرًا لما يمارسه بعضهم من تأثير على صنع السياسات الأوروبية أو في الحوارات البينية على الساحة الأوروبية بين المسلمين وغيرهم، ونظرًا لامتداد تحليلاتهم لتجمع بين الشأن الإسلامي على صعيد رافدي الأمة الإسلامية (الدول والأقليات)، وأخيرًا يمثلون ـ في طرحهم لإشكاليات العلاقة بين الإسلام والعلمانية والحداثة والمواطنة والديمقراطية ـ بيئة فكرية (سائدة أو متغلبة) لا بد أن تكون قد مارست تأثيرها على فكر المسلمين الأوروبيين في الدول الإسلامية ذاتها حيث إن هذا الفكر ليس خامدًا لكن مر بتغيرات الاحتكاك المباشر وغير المباشر.

والعرض التالي يهدف لبيان التنوع في هذه الخريطة، وهو يعبر عن تدرجية في نمط الأسئلة المطروحة عن أصل المشكلة ابتداء، ووصولاً إلى الاقتراحات بشأن

[66] مرجع سابق، ص 40 ـ 60.

"نمط الإسلام" المطلوب حتى يتحقق اندماج المسلمين!! فإذا كان البعض قد رأى في "الإسلام" حائلاً دون اندماج المسلمين، فإن البعض الآخر وصل إلى القول بالتغييرات المطلوبة في الإسلام حتى يصبح المسلمون قابلين للاندماج.

(1) والبداية مع نموذج يعلي ـ إجمالاً من الأساس الديني ـ الثقافي لمشاكل "المسلمين في أوروبا" بالرغم من اهتمامه أيضًا بالوجه الآخر للعملة؛ أي السياسات الأوروبية تجاه مسلميها.

فنجد برنارد لويس في مقدمة أحد الكتب المحررة[67] ـ يؤسس وينظِّر "للمفهوم الإسلامي عن الدين، ويبين كيف أنه يمثل عائقًا دون اندماج المسلمين في أوروبا لأنه يأتي بالمخالفة مع المفهوم الغربي (العلماني) عن الدين. وهو يبدأ أطروحته ببيان كيف أن وضع المسلمين الآن في أوروبا هو نمط فريد من الهجرة لم يكن له سابق، ومن ثم لا يمكن تبريره شرعيًا ـ كما حدث في الفقه القديم ـ بأنه للضرورة. والمهم من وجهة نظره ليس التبرير الشرعي لهذا الوجود من عدمه، ولكن المهم هو فهم المهاجرين لدينهم على نحو يختلف عن المفهوم الغربي للدين. وبالنظر إلى شرحه للفارق بين المفهومين "الإسلامي" و"الغربي" وشرحه لعواقب هذا الفارق ـ نجد أن هذا النمط من الرؤية يؤسس لفكر يستعدي ضد "حقوق المسلمين في هوية متميزة لهم؛ أي ضد إمكانية عيش المسلمين وفق مقتضيات دينهم، بل ويؤسس لعدم إمكانية الاندماج نظرًا للصدام الذي سيحدث مع الثقافة الغربية نظرًا للاختلاف حول مفهوم "الدين".

بل ويثير طرح لويس ضمنيًا السؤال التالي: لماذا أتيتم إلى مكان مختلف سبق ورفض الفقه الإسلامي ـ في فترات القوة والازدهار الإسلامي ـ البقاء الدائم فيه إلا للضرورة؟

[67] الجزء الثاني ص 35 ـ 60 الأدبيات الأجنبية التي سيرد الإشارة إليها، جميعها تضمنت فصولاً عن الحالات في الدول الأوروبية المختلفة إلى جانب القواسم المشتركة: وهي تتضمن تحليلات سياسية ـ اجتماعية معمقة ولا تقتصر على الدراسات الوضعية التي تتضمنها وبعض الدراسات باللغة العربية.

هذا هو الخيط الناظم بين مكونات طرح لويس في هذا الفصل والذي يعود فيبلوره في نهايته بالقول "الأقلية المسلمة التي تكونت بالهجرة "الإرادية بين أراضي مسلمة تجاه دول تحت سيطرة مسيحية، ولم تنتم أبدًا لديار الإسلام، وهي أقلية بدون سابقة في التاريخ الإسلامي، ولم يتم بحثها في الفقه القانوني الإسلامي.. ولم يكن من المتصور في أي لحظة أن مسلمًا يترك بإرادته أرضًا مسلمة ليضع نفسه في موقف حرج كهذا... هذه الهجرة بأعداد كبيرة (على عكس الهجرة)، لأناس عاديين يبحثون عن حياة جديدة لدى "الكفار" هي ظاهرة جديدة تفرض مشاكل أساسية، والنقاش حول هذه الأمر قد بدأ...

(الوضع) يترجم معضلة تواجه أقلية معظم أفرادها يأتون من فئات الأقل حداثة في أوطانهم الأولى. إنهم مختلفون عن الأغلبية التي يعيشون معها الآن، ليس فقط لأن دينهم مختلف، ولكن لأن لديهم مفهوم يختلف جذريًا عن ما يعنيه ويتطلبه ويحدده الدين".

وبالرغم من أن فصول الكتاب قد عرضت لأنماط مختلفة من تجارب الدول الأوروبية التي تبين أثر اختلاف الأطر السياسية الاجتماعية ـ الاقتصادية على تأصيل مشكلة الأقليات المسلمة ونمط الحلول المقترحة ـ في هذه المرحلة المبكرة من بداية تبلور المشكلة كمشكلة لجماعة ذات متطلبات للحفاظ على هويتها "الثقافية الإسلامية"[68]، إلا أن نتائج تحليل الخبرات المقارنة[69] التي قدمها المحرر في نهاية الكتاب قد قدمت عملتين ذات وجهين:

الوجه الأول هو: أن هذا النموذج من الطرح الأوروبي (الذي انطلق من أطروحات برنارد لويس التي تصدرت الكتاب) يقرن قضية تحقق الاندماج من

[68] تنفيذًا لبعض مقتضيات هذه الدراسة التفصيلية المقارنة، تم تسجيل رسالة ماجستير في العلوم السياسية تحت عنوان: "المسلمون في فرنسا: دراسة في الاتجاهات الفكرية السياسية حول إشكالية الهوية" (1990 ـ 2006)، إعداد الطالبة ياسمين زين العابدين.

[69] Bernard Lewis: op. cit, pp. 11-12, pp. 25- 26, pp. 29- 31, pp. 34- 39.

عدمه بعدة مسائل دينية وثقافية؛ وهي من ناحية المفهوم القرآني للشريعة وواجبات المسلم أينما كان، وكيف تعوق عن الاندماج في الثقافة السائدة للمجتمعات الأوروبية؟ يتضح هذا من ناحية أخرى من واقع القضايا التي تختبر الاندماج من عدمه وهي قضايا: المرأة، أو المثليين الشواذ، تديين المجال العام (أي انتقال الدين من المجال الخاص إلى الظهور في المجال العام)، العلاقة بين الديني وبين السياسي، القوانين: خاصة في مجال الأحوال الشخصية، بناء المساجد.

ومن ناحية ثالثة: تبرز أيضًا مسألة رفض العلاقة بين المسلمين المهاجرين وبين العالم الإسلامي. وأخيرًا: التركيز على كون المسلمين لا يمثلون جماعة واحدة متماسكة؛ ومن ثم لا يمكنهم المطالبة بوضع الجماعة ذات الحقوق.

أما الوجه الثاني للعملة: فهو قدرة أوربا ذاتها على تحقيق اندماج القادمين الجدد الذين فتحت أبوابها لهم وحققت من ورائهم عدة مكاسب اقتصادية. وهنا تم عرض ومناقشة المسائل التالية: ارتباط مشاكل الاندماج ـ في جزء منها ـ بعنصرية الأوروبيين ومتطلبات تجربتهم العلمانية (ولكن ذات التقاليد المسيحية) وأزمة الهوية الأوروبية ذاتها، الصورة السائدة عن الإسلام كدين متطرف، عنيف، غير عقلاني، مع قبول أنه ليس "فريدا وموحدا لأن المسلمين مختلفين باختلافات ثقافتهم.

أنماط السياسات الأوروبية ذاتها وقدر تنوعها أو اختلافها فيما يتصل بالموقف من الاندماج: حيث يتباين مثلاً النمط الفرنسي عن البريطاني عن الألماني عن الهولندي..، وأخيرًا اختلاف رؤى وتصورات المسلمين عن الذات وعن الأنماط الثلاثة لوضع الدين: قاصر على المجال الخاص (للفرد)، ينعكس على خصائص وسمات جماعية، الاندماج والمواطنة في ظل تقاليد العلمانية.

بعبارة أخيرة: فإن هذا الطرح لخلاصة التحليل المقارن للخبرات الأوروبية ينبني على سؤالين مرتبطين.

هل يريد المسلمون في أوروبا المشاركة في المجتمعات الديمقراطية الحديثة؟ وما هي قدرات وإمكانيات الاندماج عند الأمم الأوروبية: ولهذا يثور التأكيد على أمرين في التقاليد الإسلامية يجعلان هذه المشاركة صعبة إن لم تكن مستحيلة، وهما: أن ممارسة الإسلام يتعدى المجال الديني؛ لأن القانون الإسلامي ينطبق على كل أبعاد الحياة الفردية والاجتماعية، ومن ثم فإن الديني ليس منفصلاً عن الاجتماعي والسياسي في حين أن المجتمعات الغربية تقوم على مبدأ العلمانية السياسية.

ولهذا نجد أن الطرح (الذي تم تغليفه وإحاطته بما يبدو درجة كبيرة من الموضوعية) يصدق عليه وصف البعض له (د. سيف الدين عبد الفتاح) بمكيدة الموضوعية. فنعم، هذا هو المفهوم القرآني للشريعة وعن واجبات المسلم، ولكن هل هذا يمنعه من العيش (وليس الاندماج) في مجتمع مخالف، وخاصة أنه قد ذهب إليه أو مازال يقيم فيه (اختياراً وليس عن ضرورة، على الأقل بالمعنى التقليدي لتعريف الضرورة في الفقه الموروث)؟

ومن ثم هل طرح مدرسة "فقه الأقليات" يستجيب لهذا التحدي الفكري، وبأية درجة؟ لأن طرح برنارد لويس يصدق في جانب كبير منه على الفقه الموروث" الذي اجتهد مؤسسو مدرسة فقه الأقليات للتجديد في كلياته، أو الاجتهاد في بعض مسائله، سواء بالدعوة لتأسيس فقه أقليات مستقل أو فقه أقليات متفرع عن الفقه العام، يبين شرعيته بل وضرورة استمرار الوجود المسلم في مثل هذه البيئة المخالفة الآن، بل يجد فيها فرصة متعددة المنافع (كما سبق الشرح).

إلا أنه يظل هناك أمر معلق ومحل تساؤل حتى الآن؛ وهو: هل الحفاظ على "الهوية الإسلامية" أضحى حفاظًا "مشروطًا بشروط "الغير" إما لتقييد هذه الهوية أو التعديل فيها أو ربما استبدالها بشبيه مشوه إن لم يكن ببديل كامل؟

ومن ثم ما هو مناط الثابت الذي لا يمكن قبول تجاوزه حتى لو اضطر فقه الأقليات إلى اجتهادات في مجال "المتغيرات"؟

وتزداد حيوية هذا السؤال المطروح في هذا الموضع من الدراسة لأن "الشروط" من الغير كانت في البداية مجرد قبول المسلم "للضغوط" بالمعنى السلبي على تمسكه باحترام موجبات دينه على سلوكه، والمقصود بالمعنى السلبي هنا الضغوط النابعة من طبيعة الإطار ذاته (ترك الدين حتى في المجال الخاص، والخروج للمجال العام بكل ما هو ضد القيم المشتركة بين كل الأديان وليس فقط ضد واجبات المسلم السلوكية والخلقية..). ثم أضحت "الشروط" الآن إرادية لأنها تقع تحت الضغوط الإيجابية؛ ومعنى الإيجابي هنا هو الفعل المقصود بالضغط من أجل فرض الاندماج بالقوة القانونية (قانون الحجاب) والضغوط النفسية بواسطة الإهانة المتعمدة لأصول الإسلام اختباراً لمدى تحمل المسلمين ما يسمى "حرية التعبير في العلمانية (الدين الجديد).

(2) ثم ننتقل إلى نموذج ثان ظهر في مرحلة خاصة:

فبعد أزمة سلمان رشدي وظهور أزمة الحجاب في فرنسا ثم ـ وبدرجة أساسية ـ بعد نهاية الحرب الباردة واندلاع حروب البلقان ازداد تبلور الجدال حول اتجاهات الإسلام والمسلمين نحو علمانية الحياة السياسية والاجتماعية في الغرب؛ أي ما اعتبر هوية أوروبية تكمن في طريقة تنظيم ووظيفة كل من المجتمع والنظام السياسي في أوروبا الغربية، وعلى نحو يجعل الدين قاصراً على المجال الخاص ومقابل علمنة الدولة. ومن اتجاهات تلك المرحلة ذلك النموذج[70] الذي أضاف إلى ما قدمه النموذج السابق الإشارة إليه، وعلى نحو يبين قدرا من التغير في اتجاه الجدل حول وضع المسلمين في أوروبا.

[70] على سبيل المثال فإن الدراسة عن "النمط الفرنسي (باعتباره أقصى الأنماط تعبراً عن الاندماج ورفضًا لتقليد "التعددية الثقافية التي يترجمها النموذج البريطاني وبدرجات أقل كل من الألماني والهولندي) والتي قدمها أوليفيه روا، قد طرحت عدة أمور من بينها: التمييز بين سكان مسلمين وبين جماعة مسلمة ولأن التحول من أقلية إلى جماعة يتطلب شروطًا وبحيث لا تأتي الجماعة على نقيض التقليد الفرنسي. إذن شرط الاعتراف بالمسلمين كجماعة هو أن تندمج على النمط الفرنسي أي تتفرنس، كما أن الاندماج يتطلب شرطًا آخر هو انفصام العرى تماماً مع العالم الإسلامي. (خاتمة كتاب برنارد لويس).

ويوضح هذا النموذج أنه بعد أن كان من الواضح خلال السبعينيات أن اندماج المسلمين الثقافي والديني لن يتحقق في ظل مبادئ العلمانية الغربية، وبعد أن تكررت مظاهر الصدام وعدم الاتفاق بين قيم المجتمعات الأوروبية الغربية وبين مطالب المسلمين خلال الثمانينيات، فإن اختفاء النظم الشيوعية في شرق أوروبا قد فرض بدوره هذه الأجندة على نحو يبدو بلا نهاية؛ ولهذا لم يعد المطروح هو النقاش حول مقولة عدم التطابق بين القيم الإسلامية وبين القيم العلمانية المنظمة للدولة والمجتمع في غرب أوروبا؛ حيث بدأت تظهر الجهود الفكرية التي تتحدى هذه المقولة وتقدم أطروحات عن إمكانيات التوفيق بين الجانبين فيما يتصل بالمواطنة وطبيعة المنظمات الاجتماعية ـ السياسية.

إلا أنه مع ذلك لم تقُد النقاشات المستمرة ـ والتي شارك فيها المسلمون بأنفسهم بآراء متنوعة ـ لم تقُد طوال التسعينيات إلى الاعتقاد بإمكانية حل المشكلة في مستقبل قريب، وظلت القضية المطروحة ومحل الاهتمام في الأجل القصير هي قضية الذوبان الثقافي.

وإذا كان هذا الاتجاه قد خطى خطوة للإمام مقارنة بالرؤية التي طرحها برنارد لويس في الثمانينيات، فإنه قد خطى أيضًا خطوة أخرى بالنسبة للوجه الثاني للعملة؛ أي مسئولية أوروبا عن الاندماج من عدمه؛ ذلك لأن هذا الاتجاه وجه النظر إلى أن قضية الهوية لا تعني المسلمين فقط ولكن تعني أيضًا المجتمعات الأوروبية.

فتلك الأخيرة تخشي أيضًا على هويتها التي تبلورت عبر عدة قرون من خبرة الدولة ـ القومية والتي أفرزت ثقافة وطنية مشتركة. ولذا؛ فإن التحليل ينتقد عدم التوازن في الآراء التي تستدعي فقط التحديات لهوية المسلمين في أوروبا، وتتهم فيه الأوروبيين بالمركزية الأوروبية.

ولهذا فإن الهجرة الكبيرة التي أعقب 1945 وأتت بثقافات مختلفة عن ثقافة أوروبا كان لا بد أن تعود إلى توترات وعدم تفاهم وصراعات. فعلى سبيل المثال

بينت أحداث حرق كتاب سلمان رشدي وردود فعل الأوروبيين تجاهها كيف أضحت المجتمعات الأوروبية بعيدة عن الأولويات الدينية. ولعل المثال الصارخ على ذلك ـ في نظر هذه الدراسة ـ هو حالة فرنسا باعتبارها دولة الاستنارة، والعقلانية حيث تصبح علامات الهوية الدينية الظاهرة بمثابة عوامل اضطراب.

والحل المقترح من جانب هذه الدراسة نقلاً عن واحد من أهم مراجع دراسة وضع مسلمي أوروبا[71] يتلخص كآلاتي: نظرًا لأن مخاطر التفكك الاجتماعي لا يمكن إهمالها، ونظرًا لأن الاختلافات والتعددية ـ وخاصة ذات الطبيعة الدينية ـ كانت تاريخيًا ذات آثار مدمرة أكثر منها بنائية، لذا فإن الاختلافات يجب أن تحل في نطاق رضاء عام سياسي واجتماعي وقانوني".

وفي المقابل فإن الدراسة لم ترَ أنه قد حدث تقدم ما على هذا الصعيد لأن هذه القصة لم يتم دراستها بجدية من جانب الأوروبيين، وكان المطلوب من الأوروبيين الاعتراف بحقيقة المشاكل وحقيقة المقاومة الثقافية التي تبديها الشعوب الأوروبية تجاه المهاجرين.

فإن هذا الاعتراف ـ وليس إخفاؤه أو إنكاره لأي سبب من الأسباب ـ هو الأساس لبداية البحث عن رؤى جديدة من هذه الشعوب تجاه الجماعات المسلمة، أو التي اعتادوا أن يلقوا عليها مسئولية ما تواجهه مجتمعاتهم من أزمات نتيجة عوامل أخرى مثل التصنيع والحضر.

ولذا تفاقمت الأوضاع ـ في نظر هذه الدراسة ـ نتيجة اجتماع ثلاثة أمور: هجرة واسعة النطاق، أزمة اقتصادية، إطار دولي وموقف دولي يؤثر على المدركات المتبادلة بين جماعات المسلمين في أوروبا ومجتمعاتهمالمضيفة، ناهيك عن "الإرث التاريخي والذاكرة الجماعية عن الآخر".

[71] Dominique Schnapper, Commmumautés, minorités éthniques ef citoyens musulmans. (in) B. Lewis, Dominique Schnapper (eds) op, cit, pp 181-186).

بعبارة أخرى: هذا الطرح لم يلقِ المسئولية الأساسية على التشخيص الديني ـ الثقافي المتصل بالإسلام والمسلمين، ولكن امتد نطاق تشخيص المسئولية إلى الطرف الآخر مع بيان إمكانية التحرك من أجل التوفيق بين مبادئ وقيم الثقافتين.

(3) وإضافة إلى الاتجاهين السابقين يمكن رصد اتجاه ثالث[72] تبلور في ظل ازدياد حدة الجدال في التسعينيات، ونبع من إطار خبرة سويدية في مجال العلاقة مع العالم الإسلامي والعربي بصفة عامة والتي استدعت خبرة وضع المسلمين في أوروبا كمكون من مكونات هذه العلاقة.

وهذا الاتجاه يضيف إلى الإجابات المتنوعة حول السؤال الدائم التكرار عن أصل المشكلة: هل دينية ـ ثقافية أم سياسية ـ اجتماعية...؟ هل يخشى الأوروبيون على هويتهم أم على الاقتصاد أم العلمانية؟ وهل يتوقع المسلمون اندماجًا إيجابيًا في ظل تعددية ثقافية ـ تحت سلطة نظام علماني ذي جذور وتقاليد مسيحية ـ يهودية؟

ويقدم هذا الاتجاه بدوره إجابة ذات وجهين:

ومن أهم مقولات الوجه الأول لهذا الاتجاه ما يلي: ص 8

"إن أوروبا الحديثة ذات جذور إسلامية أكثر بكثير مما ينعكس في تصوراتنا السائدة. فأوروبا هي امتزاج الشرق بالغرب. والإسلام في أوروبا اليوم هو عنصر يجمع بين الأصالة والغرابة في آن معًا. وبغض النظر عن إمكانية بناء البيت الأوروبي وترتيبه باستلهام نموذج "الحمراء"، فمن الصعب على أي حال أن تتصور أوروبا بدون اللون الإسلامي الأخضر.

[72] Gerd Nonneman: Muslim communities in the new Europe, Themes and puzzles (in) G. Nonneman, Tim Niblock., Bogdon Szajko wski (eds) Muslins communities in New Europe, Ithaca, UK, 1996.

"ويقول في موضع آخر" (ص 120 ـ 121): "..إن قوة الجذب إلى جنوب وغرب أوروبا ستظل قوية. إن مؤشر التطور السكاني يتجه بالتأكيد نحو قارة أوروبية متعددة الأجناس والأديان.

..وبصرف النظر عن دقة التقدير، لا شك أننا نقف على مشارف تبدلات جذرية في الهوية الأوروبية. إن ظواهر التفرقة العنصرية والتعصب والقومية الضيقة تستفحل وتتفاقم بسرعة متزايدة في عموم وبلدان أوروبا كرد فعل متوقع نتيجة تعاظم معدلات الهجرة التي تبدو حاليًا ضئيلة بالمقارنة مع ما ستكونه في المستقبل.

...إلى أي مدى ستفتح المجتمعات الأوروبية أبوابها لاستقبال المهاجرين من الخارج بما في ذلك اللاجئين؟ أي عناصر في هوية المهاجرين الدينية والحضارية واللغوية ستكون موضع الترحيب؟

...إن الشرط الجوهري لنجاح عملية اندماج المهاجرين يتمثل في قدرة الغرب على التعرف على الوجوه المختلفة للإسلام، والتباين بين المهاجرين المسلمين، عوضًا عن الاستسلام للمقولات والمفاهيم المغلوطة.

...إن هؤلاء المسلمين ما زالوا يعاملون هنا في الغرب على أنهم أحاديو الصفات ومتطابقون في كل شيء، وأن القواسم المشتركة بينهم هي الأصولية والتطرف. إن المسلمين في أوروبا ليسوا على الإطلاق كتلة متجانسة...

..على ذلك، يجب على أوروبا أن لا تقف في مواجهة ضد الإسلام، ولا ينبغي أن تشعر بأن هؤلاء المهاجرين المسلمين يمثلون طابورًا أصوليّا خامسًا موحدًا...

..إن الإشكالية الأهم التي تعترض سبيل المهاجرين المسلمين في أوروبا تكمن في هذا التعدد والاختلاف...

...على الرغم من أن الإسلام يقبل الآخر، ويعترف باليهود والمسيحيين باعتبارهم من أهل الكتاب، إلا أن الإسلام من حيث التجربة التاريخية كان دائمًا الطرف المهيمن والهجومي، وينبغي على المسلمين في أوروبا الآن أن يقبلوا ويتعلموا كيف يعيشون كأقلية، وعليهم أن يتفهموا ويقبلوا بالمرتكزات الأساسية للنظم الاجتماعية الحديثة في هذه القارة، ويتعلق هذا بشكل خاص بمسألة التعددية، وشرعية وعلمانية المجتمع التي تمتاز بالتسامح في نظرتها وتعاطيها ـ على حد سواء ـ إزاء الأفراد الذين لهم رؤى سياسية أو دينية مختلفة...

..وأن يُتاح لأولئك الذين يحترمون قيمنا الحصول على الدعم والمساعدة للمحافظة على هويتهم الثقافية والدينية...

..وبالمثل يجب عدم المبالغة في اعتبار كل الممارسات الدينية وتصنيفها باستسهال في خانة الأقوال الأصولية وتفسيرها على أنها تعبير لرفض التكيف في المجتمع السويدي. إن "أسلمة" المهاجرين ليست خطرة بحد ذاتها، لكن الخطر هو حين يكون معيارها الوحيد هو التناقض مع مبادئ المجتمع التعددي وأعراف النظام الديمقراطي...

.. إن التدين الزائد لا يجب مساواته بعدم الثقة، ولا يعني رفض الثقافة الأوروبية العلمانية، لا بل ويمكن اعتبار المشاعر الإيمانية عاملاً إيجابيًّا يخلق الطمأنينة في النفوس ويعزز التسامح، وبالتالي فهو عامل مساعد على تحقيق الاندماج في المجتمع الجديد، ويجب التعامل بشكل لا تهاون فيه مع الأفراد الذين يسيئون استغلال رحابة المجتمع التعددي، ويكرسون قواهم لنشر مواعظ الحقد والكراهية ضد أوروبا والمسيحية، وبالمقابل يجب عدم اعتبار الجماعات الإسلامية المتطرفة تجسيداً لمخطط وعالمي شامل يرمى إلى الزحف على العالم الغربي والانقضاض عليه من داخله لتقويضه. إن هذا المخطط لا وجود له في الواقع، ولا وجود لقيادة إسلامية قادرة على تخطيط مثل هذه المؤامرة...

..إن أوروبا قادرة فقط على استيعاب إسلام متحرر وغير سياسي، شرط أن تتم عملية الاستيعاب هذه بالتوازي مع عملية تأهيل اقتصادية واجتماعية، ونجاح مثل هذا التطور يتطلب بدوره أن تكون الهجرة نفسها منظمة وخاضعة للسيطرة، وأن تضع الدول الأوروبية سياسة مشتركة ومنسقة تساعد في خلق مجتمعات إسلامية متسامحة وليبرالية في أوروبا، ولبلوغ هذا الهدف يجب توفير الأجواء المناسبة للذين يرغبون بالاندماج، ليشعروا بأنهم موضع الترحيب والانتماء في أوطانهم الجديدة. إن الإحساس الذي ينطوي عليه التساؤل "أين وطني؟"، يعد حقلاً خصبًا لاستنبات الأصولية، وتشكل الأحياء الخاصة بالأقليات الفقيرة والمغلقة أيضًا...

..فإن الجاليات المسلمة في أوروبا يمكن أن تتحول إلى جسور بين أوروبا والبلدان التي نزحوا منها، وعندها سيتمكن "المسلمون الأوروبيون" من أن يصبحوا نموذجًا يساهم في نشر الفكر الديمقراطي وثقافة الحرية في بلدانهم التي هاجروا منها أصلاً، وعلى هذه الأرضية يمكن تأسيس علاقة ثلاثية بناءة وإيجابية بين الأوطان الأصلية والأوطان الجديدة والجاليات المسلمة...

بعبارة أخرى بقدر ما يعترف هذا الاتجاه بالمكون الإسلامي في البناء الأوروبي الجديد وقدرته على الاندماج، فهو أيضًا يميز ـ على صعيد المسلمين ـ بين من هو قادر وراغب في الاندماج وبين ما هو رافض له؛ أي إنه لا يطلق التعميم ـ كما فعل برنارد لويس ـ حول عدم إمكانية المسلمين الاندماج نظرًا لطبيعة المفهوم القرآني عن الإسلام كدين، إلا أنه لم يتوانَ من ناحية أخرى عن تحديد شروط الاندماج وسماته، اللازمة لتكوين "إسلام أوروبي"؛ لأنه ليس من الممكن ـ من وجهه نظره ـ تصور اتحاد أوروبي خال من اللون الأخضر ومن العنصر الإسلامي. إلا أنه لم يجب عن السؤال: هل يمكن بناء البيت الأوروبي على أساس نموذج "الحمراء" في الأندلس؟ وكيف يختلف هذا الإسلام الأوروبي عن الإسلام في مناطق أخرى؟

ولهذا لا بد أن يثور التساؤل: ما هو الموقف من هذه الشروط التي تتلخص في ثنائية "ظهور الإسلام" ولكن على "النمط الأوروبي"؟ فأين إذن "الإسلام الأوروبي" من فقه الأقليات المسلمة في أوروبا؟

(4) نموذج رابع من اتجاهات تشخيص وتفسير وضع الإسلام والمسلمين في أوروبا تبلور في ظل أحداث ـ ما بعد الحرب الباردة وتدشين فكر "صدام الحضارات" والتمهيد لتحوله إلى واقع ـ كما حدث بعد سبتمبر 2001 إنه الاتجاه[73] الذي انطلق من مناقشة مدى ما يمثله المسلمون في أوروبا من تهديد باعتبارهم جزءًا من مخطط إسلامي عالمي للهيمنة، وذلك بعد أن احتل الإسلام مكان الصدارة كقوة مؤثرة في العلاقات الدولية، ولكن من منظور المحذرين مما يمثله من تهديد وخطر على الحضارة الغربية والأمن والاستقرار العالمي (منذ ما قبل الحادي عشر من سبتمبر بنحو عشر سنوات).

ولذا فإن هذا الاتجاه يبين كيف انعكس هذا المناخ على الموقف من مسلمي أوروبا؛ حيث أضحوا يواجهون بتيار من العداء للإسلام "anti-islam-ism" وقيود شديدة على الهجرة تنبع من مقولات عنصرية دائمة، ومخاوف من الإبادة على غرار ما تعرض له مسلمو البوسنة، في نفس الوقت الذي أخذ يتبلور بين مسلمي أوروبا الوعي المتزايد بالذات وضرورة مواجهة هذه التحديات ومواجهة تزايد نشر الصور المشوهة عن المسلم باعتباره غير عقلاني، من العصور الوسطى، يقهر المرأة، يعادي الحداثة والديمقراطية، في نفس الوقت الذي تبلور لدى بعض المسلمين "تصور ذاتي" يفترض تفوقهم الأخلاقي واحتكارهم للحقيقة وكونهم ضحية لمؤامرة تسببت في ظهور كل مشاكل المسلمين نتيجة الفساد الغربي، والعنصرية والعداء للإسلام.

[73] J.Nielsen, Muslims, Christians and loyalities in the Nation- State (in) J.Nielsen (ed), Religion and Citizenship in Europe and the arab world, London 1992.

ويبني هذا الاتجاه أطروحاته على عرض واف ومعمق لهياكل الوجود المسلم في أوروبا وتطوراته الاجتماعية السياسية على اعتبار أن فقه الواقع هو ضرورة مسبقة لمناقشة التصور عن الإسلام والمسلمين سواء بواسطة المسلمين ذاتهم أو بواسطة الإطار الأوروبي المحيط.

بعبارة أخرى: تتراجع لدى هذا الاتجاه العوامل الدينية ـ الثقافية في مواجهة العوامل الاجتماعية ـ السياسية عند تشخيص وتفسير أزمات المسلمين في أوروبا، والتي تجعلهم يتجهون إلى مطالب "الجماعات" أكثر من اتجاههم إلى مطالب باعتبارهم جزءًا من مجتمع أكبر يتحدد الانتماء إليه وفق معيار ما الذي يفعله الفرد وموقفه من الآخرين وليس وفق معيار من هو هذا الفرد.

(5) اتجاه خامس[74] يهتم بالتحولات التي يتعرض لها المسلمون ويتعرض لها فهمهم للإسلام نتيجة هجرتهم وانتقالهم؛ وهي التحولات التي تطرح للنقاش مجموعة من القضايا سواء على مستوى الحوار البيني المسلم أو مع غير المسلمين. كما أنها التحولات التي تحدث في ظل العولمة والتفاعلات عبر المحلية (وليس فقط عبر القومية). فإن العوامل التي تحيط بظاهرة الهجرة المسلمة تؤثر على نمط معايشة المهاجرين لإسلامهم ومراجعتهم لهم في إطار "الدياسبور"، على اعتبار أن هذه الهجرة هي جزء من التحولات الاجتماعية الثقافية العالمية التي يتسم بها النظام العالمي؛ ولهذا يلخص هذا الاتجاه أطروحته في عبارة واحدة: Traveling Islam becomes travel withinIslam.

ويصبح الأكثر أهمية هو تحديد ما الذي يتغير وما الذي يظل ثابتًا؟ وعادة ـ وفق هذا الاتجاه ما يأخذ التغير واحدا من أشكال ثلاثة: التغير في مغزى الأفكار والممارسات، ترجمة لغة الرموز الإسلامية إلى لهجة عبر محلية، بناء أشكال جديدة من التعبير عن الإسلام.

[74] انجمار كارلسون: مرجع سابق، ص 8، ص 120 ـ 121.

بعبارة أخرى: هذا الاتجاه يقوم على أن الإسلام حين ينتقل ويستقر بين غير مسلمين لا بد أن يتغير فهم المسلمين له. وبذا يظهر عملية إعادة تفكير في الإسلام rethinking Islam؛ وهو الأمر الذي يطرح النقاش حول طبيعة مخرجات هذه العملية؛ ذلك لأن المسلمين يواجهون صعوبة ـ وفق هذا الاتجاه ـ في تحديد ما إذا كانت عمليات العولمة محايدة ثقافيًا، وبالتالي يستطيعون التعامل في إطارها بدون خوف على قيمهم وتقاليدهم، أم أن عليهم أن يحذروا من أجندة أخرى ومجموعة العمليات العالمية التي تسعى لقهر ومحو مطالبهم بالتميز والاختلاف عن الغرب؟

ومن أهم دلالات هذا التحليل ـ بغض النظر الآن عن تفاصيل محتواه عن أشكال ومخرجات إعادة التفكير في الإسلام في الدياسبورا ـ ما يلي: أن مسلمي الدياسبورا عليهم دور حيوي للقيام به: "فإنهم هم الذين يقعون في أفضل موقع للقيام بانتقاد تجديدي مستمر لدينهم، كما أنهم الأكثر فعالية في تقديم هذا الإسلام الجديد للعالم".

وهكذا، ومرة أخرى، يتم استدعاء "إسلام جديد" بعد الحديث عن "إسلام أوروبي"؛ وهما صورتان من الإسلام على مسلمي الغرب تقديمهما ليس لأنفسهم فقط، ولكن لباقي الأمة الإسلامية (كرافد من روافد التجديد والإصلاح المطلوبين في الأمة)، بل للعالم أجمع. وهو الأمر الذي من شأنه مرة أخرى أن يطرح السؤال التالي:

ما المسافة بين هذا "الإسلام الجديد" وبين فقه الأقليات المسلمة الذي يقوم عليه مجلس الإفتاء الأوروبي؟ ناهيك عن المسافة بينه وبين التجديد المرتقب في الدول الإسلامية ذاتها؟

(6) جانب آخر أو مدخل آخر من مداخل النظر في تشخيص وتفسير وتقويم "الوجود المسلم في أوروبا"؛ هو ما مارسه ويمارسه الإسلام من آثار في أوروبا الغربية

المعاصرة. ومن أهم أبعاد هذا التأثير ـ كما يقدمه البعض[75] ـ هو أن الاهتمام بأوضاع الإسلام والمسلمين في أوروبا قد أفرز وصفًا أصبح فيه الدين هو المتغير الأهم عند مناقشة قضايا الأقليات الإثنية؛ ذلك لأنه أدى للتعامل مع الأفراد والمجتمعات بناء على التعريفات التي صاغوها هم لأنفسهم، والمسلمون عرفوا أنفسهم بأنهم مسلمون، إلا أن تحديد الهوية ـ على أساس الدين ـ وإن صار أمرًا مقبولاً وشرعيًا ـ وفق هذا التحليل ـ إلا أنه يمكن إساءة استخدامه إذا صار التعريف وفقًا للدين هو الأساس.

ولهذا وفي ظل تطور الثمانينيات والتسعينيات (التي أفرزت مطالب الهوية الإسلامية) يرى هذا الاتجاه أن هذا الوضع يدفع بالأوروبيين لمراجعة الطريقة التفليدية في فهم هويتهم القومية وحتى يتلمسوا الطريق بين هويتهم القومية القديمة وذلك الشيء الجديد الذي لم تتضح طبيعته بعد؛ حيث إن الثقافة الأوروبية التي تولدت نتيجة عملية تاريخية طويلة تتعرض للتغيير الآن، وعلى الأوروبيين أن يقبلوا ـ حتى يحدث التغيير ـ المواجهة بين "نحن" و"الآخر"، "وتحديدًا اللقاء بين أوروبا وسكانها المسلمين الجدد ليست حدودًا تقع على هامش الحدث، إنها هي الحدث الأساس. إن مناطق المواجهة تلك هي التي سيبزغ منها مستقبل أوروبا الجديدة".

(7) وأخيرًا، هل برز جديد بعد 2001، يقدم تراكمًا إضافيًا على المداخل السابق عرضها؟

الاستعداء على المسلمين لعدم قدرتهم على الاندماج، قدرة المسلمين على الاندماج إذا ما توافرت السياسات الأوروبية المساعدة على ذلك، التحذير من مخاطر الأصولية والتطرف والإرهاب، الحديث عن التغيرات التي تطرأ على المسلمين وعلى فهمهم للإسلام نتيجة هجرتهم، وفي نفس الوقت الحديث عن

[75] Steven Vertovec, Ceripeach: Introduction, Islam in Europe and the politics of Religion and community (in) S. Vertoves, C. Peach (eds) Islam in Europe, Center for Research in Ethnic Relations, University of war wick, 1997.

التحديات التي تواجهها الهوية الأوروبية تحت تأثير الإسلام والمسلمين...؟ وجميعها رؤى كلية تحدد الإطار العام الذي يحيط بقضية "العمل السياسي أو المشاركة السياسية للمسلمين في أوروبا" وتشكل الأبعاد الممكنة له.

يمكن القول إن أمرين استجدا على المناقشات في ضوء عواقب أحداث 2001 وفي ظل الحرب الأمريكية على الإرهاب:

الأول ـ هو "إجراءات فرض الاندماج بقوة القوانين"؛ ومثالها الحي القانون الفرنسي عن الرموز الدينية الظاهرة. وهو الأمر الذي أفرز جولة جديدة من نقاشات مراجعة العلمانية ومن النقاشات حول العلاقة بين الإسلام والعلمانية وحول ضمانات حماية "الهوية الإسلامية" في ظل الاندماج.

فمن ناحية فإن قراءة "تقرير ستازي"[76] وخطابات شيراك قبل وبعد إصدار القانون[77]، وكذلك قراءة اتجاهات مناقشة القانون في الجمعية الوطنية[78] تبين كيف ـ أنه بالرغم من الاعتراف بعوائق الاندماج النابعة من الأوضاع الاجتماعية السياسية التمييزية ضد المسلمين، فلقد وصلت القناعة ذروتها بأن "الإسلام الظاهر" يمثل عائقًا أمام الاندماج لأنه يعلن مشروعًا سياسيًا ويترجم موقفًا أيديولوجيا. بعبارة أخرى جسد تقرير ستازي القناعة ـ في هذه المرحلة ـ بأن المسلمين من الصعب إدماجهم بسبب إسلامهم؛ فيخلص جزء منه إحدى القراءات للتقرير[79] الآتي:

[76] Peter Mandaville: op.cit, pp 114-118, pp 145-150.

[77] يورجين نيلسون: آثار الإسلام في أوروبا الغربية المعاصرة ترجمة علياء وجدي (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر) مسارات وخبرات متنوعة في حوار الحضارات برنامج حوار الحضارات، القاهرة، 2004.

[78] د. باكينام الشرقاوي: قراءة في تقرير ستازي (تقرير مراجعة تطبيق العلمانية في فرنسا) (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر) الهوية الإسلامية في أوروبا.. مرجع سابق.

[79] د. فريدة جاد الحق: قراءة في خطاب الرئيس الفرنسي جاك شيراك (في) مرجع سابق.

"... قد يظهر شعور لدى قارئ التقرير أن هناك استهدافًا للرموز الإسلامية بصفة خاصة وإحساسًا بصعوبة اندماج المسلمين دون غيرهم... ففي حين سيقت عدة أمثلة عما يسببه الحجاب من اضطرابات وتوترات بشكل مباشر وما يمثله من انتهاك لمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة، فإن النبرة تختلف عند تناول الكيبا، حيث أكد التقرير أن هناك مخاطر وتهديدات تواجه من يرتديها، ولذا فمن دواعي الأمن وبهدف الحماية من الإهانات يأتي إجراء منع ارتدائها، وبينما تمت الإشارة سريعًا إلى ما يتعرض له المسلمون من مضايقات قدم التقرير إحصائية دقيقة عن عدد حالات الاعتداء المختلفة على اليهود".

ومن ناحية أخرى، جرت مراجعات للعلمانية ومواقعها من الأديان وخاصة الإسلام، حتى إن البعض[80] تساءل (عن مغزى القانون الفرنسي) هل هو عداء للإسلام أم علمانية متشددة؟ موضحًا أن القضية تشير إلى جمود النموذج العلماني الفرنسي مقارنة بنظيره الأنجلو ـ ساكسوني، لأن النموذج الفرنسي لا يرغب في تطوير علمانية الجامدة لتتقبل درجة من التنوع داخل المجتمع الفرنسي لا يتعارض التعبير عنها مع قيم العلمانية أو النظام الجمهوري.

كما وضح هذا الاتجاه كيف أن المعضلة الحقيقية تكمن في جانب آخر؛ وهو الأحكام النمطية التي يروج لها الإعلام الغربي والتي تتمثل في أن "المواطن الصالح هو الذي يعيش مثل الأوروبيين ويجب أن يبتعد عن الدين حتى يكون حداثيًا وديمقراطيًا، ولهذا دخل الإسلام الفرنسي في حالة حرب مع المحجبات، وليس من مع نماذج الفشل الفرنسية في علاج مشاكل المهاجرين الاجتماعية والاقتصادية، بل والتمييز ضدهم على نحو يدفعهم إلى العزلة وليس الاندماج، وهي العزلة التي لا ترجع بالضرورة ودائمًا لأسباب دينية بالأساس.

[80] د. نادية محمود مصطفى: ملامح خطابات رسمية وبرلمانية فرنسية (في) مرجع سابق.

الأمر الثاني ـ هو قدر ما يمثله المسلمون ـ وخاصة الأصوليون ـ من تهديد للأمن الأوروبي؟ وهو سؤال قديم جديد بادر الأوروبيون بطرحه منذ بداية التسعينيات وتجدد بقوة بالطبع بعد 2001، وشارك فيه بصورة ملحوظة الأمريكيون، ولا ينفصل هذا الأمر عن الأول ـ الخاص بالاندماج بالقوة ـ على اعتبار أن أحد أهم سبل تفسير التطرف والإرهاب أنهما نتاج عدم الاندماج، وأن هذا الأخير ذو أسباب ثقافية دينية.

وتتعدد الرؤى والأطروحات على هذا الصعيد (الربط بين عدم الاندماج بأسبابه المختلفة وبين التطرف والإرهاب) ونكتفي بالإشارة إلى بعض من أهمها:

فمن ناحية ـ قدم أحد التقارير الاستراتيجية الصادرة عن واحد من أهم مراكز التفكير في الولايات المتحدة[81] تحليلاً وافيًا لأسباب عدم اندماج المسلمين في أوروبا والولايات المتحدة، داعيًا للإسراع بعملية التكامل التدريجي للمسلمين وإتمامه، وتوضيح أن العقيدة الإسلامية ومبادئها لا تمثلها الأصوات المتطرفة العالية. والجدير بالملاحظة أن ما قدمته دراسات هذا التقرير ـ بأقلام متخصصين في هذا المجال ـ لم يقدم جديداً مقارنة بما درج عليه التشخيص والتحليل طوال عقد سابق على أحداث 2001، وربما الاختلاف هو ليس في طبيعة العوامل المذكورة ولكن فيما أضحت عليه درجة حدتها وتحديها.

ومن بين أسباب عدم الاندماج التي ذكرتها دراسات هذا التقرير ما يلي:

(1) تتعقد عملية التكيف والاندماج نظرًا للتعقد في العلاقة بين الجاليات المسلمة في العالم الإسلامي وخاصة مع زيادة حدة الاتصالات في ثورة المعلومات.

ففي حين ساعد الإطار الديمقراطي في أوروبا "المثقفين المسلمين من التوصل إلى تفسير جديد للإسلام يبين إمكانية التعاون بين الإسلام والحداثة، فلقد

[81] د. باكينام الشرقاوي: مرجع سابق، ص 109.

تسربت ـ في نفس الوقت أفكار المسلمين الراديكاليين إلى الجاليات المسلمة مما يستلزم منع انتشار هذه العدوى[82].

(2) النظرة الموحدة أو النمطية (Sterotypes) عن الجاليات المسلمة والتي يواجههم بها الأوروبيون تقوي شعورهم بعدم الانتماء، وخاصة أن مهاجري الجيل الأول مازالوا يتمسكون بأسطورة العودة للأوطان الأم. كذلك تنعقد محاولات الاندماج من جراء تأثير الإطار التاريخي للعلاقات بين الإسلام والمسيحية ابتداءً من الحروب الصليبية وحتى ما يحدث في فلسطين والبوسنة والشيشان وكشمير.

(3) المعايير المزدوجة التي تتعامل بها المجتمعات الغربية مع الإسلام مقارنة بالتسامح الذي تتعامل به مع المسيحية واليهودية. وبالتالي فالمسلمون يتلقون رسائل متناقضة من الدعوة لاندماجهم من ناحية والعمل على إبعادهم واتهامهم دائمًا بأنهم مصدر تهديد، وإذا كانت الجماعات المتطرفة تساهم في إذكاء هذه الصورة، فإن وسائل الإعلام الغربي تركز على المسلمين كأجانب أو متطرفين ولا تبرز كفاحهم من أجل الاندماج.

(4) تدخلات بعض الدول الإسلامية لتقديم دعم مالي للجاليات المسلمة يضعف من الاندماج ويزيد من انقسام الجاليات المسلمة ومن ظهور الجماعات المتطرفة[83].

(5) الذاكرة المشتركة بين الطرفين عن العلاقات التاريخية وخاصة في ظل الاستعمار، تخلق ضغطًا كبيرًا على المسلمين حيث إنه من الصعب على

[82] د. عمرو الشوبكي: حظر الحجاب في فرنسا علمانية متشددة أم عداء للإسلام؟ (في) د. نادية محمود مصطفى: الهوية الإسلامية في أوروبا.. مرجع سابق، ص 61 ـ 64.

ـ وانظر أيضًا تحليلاً للاتجاهات الفرنسية المتنوعة المواقف من هذه القضية في: د. هبة مشهور: خريطة المشهد العام داخل فرنسا: بين مواقف التأثير والمعارضة (في) مرجع سابق.

[83] تقرير مركز الدراسات الاستراتيجية في واشنطن تحت عنوان "الإسلام في أوروبا والولايات المتحدة زمن تحرير شيرين هانتر (من على موقع المركز على الشبكة الإليكترونية.

الأوروبيين أن يقبلوا أن يكون أبناء المستعمرات السابقة (الذي ثاروا ضدهم وحاربوهم) أن يكونوا مواطنين أوروبيين. ولذا ليس من السهل أن يوجد مسلم في أوروبا من أصول وقومية وثقافية مختلفة عن باقي الأوروبيين. وخاصة أن الأوروبيين يتجاهلون ما يحدث من تغييرات في المسلمين ويركزون فقط على ما يربطهم بالقضايا الدولية الكبرى والتهديدات الإرهابية عبر القومية.

(6) الظهور الواضح للإسلام في أوروبا في الثمانينيات والتسعينيات قد سبق ظهور الإسلام السياسي في الدول العربية والإسلامية، وبالرغم من العلاقات مع الدول الإسلامية إلا أن للجاليات المسلمة استقلالية عن هذه الدول، بل إن هناك توجها بين الأجيال الجديدة لعدم التمييز بين المسلمين على أسس عرقية أو قومية، بالإضافة إلى ظهور أجيال من المسلمين من أصول أوروبية، وهم يريدون تطوير خصوصية للإسلام الأوروبي ترتبط بالأوضاع التي يعيشونها في دولهم الأوروبية؛ لأنهم لا يريدون أن يكونوا علمانيين أو أن يهجروا الإسلام؛ ولذا يريدون تقنين الوجود الإسلامي في الإطار الاجتماعي العام إلا أن هذه الجهود لا يتقبلها معظم الأوروبيين إلا بسوء فهم[84].

خلاصة القول: على ضوء العرض لهذه الخريطة، نجد أنه بغض النظر عن تعدد مداخلها فهي تجتمع على "الاندماج حلا لمشاكل المسلمين".

ولذا ألا يمكن القول إن السؤال المطروح علينا يجب أن يكون: هل يقبلنا الأوروبيون بشروطنا؟ وهل يمكننا الاندماج وفق شروطهم؟

ومن ثم؛ هل ما يجري حتى الآن من جانبنا هو فقه مشاكل الوجود أم يجب أن يتصدى أيضًا هذا الفقه لمحاولات اقتلاع الوجود ذاته، مما يتطلب رؤى كلية عن وضع المسلمين وليس فقط رؤى جزئية في فقه بعض المسائل المحددة؟

وينتج عن مجمل النظر في هذه الخريطة تلخيص مفاده التالي:

[84] الفصل الأول من التقرير تحت عنوان "مقدمة والتقرير إعداد شيرين هانتر، المرجع السابق.

إن معضلة العلاقة بين الحفاظ على الهوية (ذات المصدر الديني (الإسلامي) وبين اكتساب حقوق المواطنة (ذات المصدر العلماني الحداثي)الليبرالي، إنما تقع في صميم النقاش حول الأصول السياسية لفقه الأقليات المسلمة أو فلنقل الجماعات المسلمة في الغرب؛ وهي معضلة في حاجة لاجتهاد (فكري ـ نظري إسلامي) حول موضع الدين من المواطنة ومن الهوية وعدم تناقص هذا الموضع مع "التعددية" والديمقراطية.

هذا الاجتهاد يمكن أن يضيف ويراكم على الساحة العلمية التي تزخر بالنقاشات حول هذه الأمور مع التجدد في الاهتمام بالأبعاد القيمية والدينية والثقافية في دراسة العلوم الاجتماعية الحديثة من منظورات متنوعة، كما أن هذه المعضلة (الهوية/المواطنة) في حاجة لاجتهاد فقهي شرعي أيضًا لبيان أمرين:

هل يمكن أن يصبح الإسلام حبيس المجال الخاص؟

وما هي قواعد ظهوره في المجال العام بحيث لا يبدو متناقضًا مع قواعد النظام العام وقوانين الأوطان الجديدة (التي يفترضها الاندماج)؟ وفي نفس الوقت كيف يحافظ على قيم سلوك المسلم والتزامه الخلقي والإنساني والمجتمعي؟

إذن ماذا قدم مسلمو أوروبا وغيرهم من المسلمين ـ من خارج التخصص الشرعي ـ من رؤى تتعامل مع هذه الكليات والأصول السياسية؟

ثانيًا ـ الأوروبيون المسلمون (أم المسلمون الأوروبيون؟) وفقه المواطنة والاندماج

الأقليات المسلمة، الجماعات المسلمة، الدياسبورا المسلمة،.. مصطلحات يتردد وصف مسلمي أوروبا ـ وغيرهم ـ بها، وهؤلاء المسلمون أنفسهم ليسوا كتلة واحدة بل يجدر التمييز بين فئات منهم كما سبقت الإشارة، فهناك الأصوليون (حزب التحرير والمهاجرين) الذين يدعون للعزلة والانغلاق ويكفرون

المجتمعات الأوروبية ويدعون لتغييرها، والإسلاميون الوسطيون المعتدلون المدافعون عن الاندماج ولكن بوصفه اندماجًا إيجابيًا يقوم على المواطنة من ناحية والحفاظ على الهوية الدينية والثقافية من ناحية أخرى، وأخيرًا هناك المسلمون (دينًا) والذين لا يعرّفون أنفسهم بالإسلام وهم الأقرب إلى الاستيعاب في القيم الأوروبية وطريق الحياة الأوروبية.

وموضع التركيز هنا هو الفئة الثانية أساسًا وهي التي تقدم استجابة فكرية للتحديات التي تفرضها الرؤى الأوروبية المتنوعة ـ السابق رسم خريطتها ـ وهي من ناحية أخرى تقدم اقترابًا آخر تحت اسم "فقه الاندماج والمواطنة"، وليس فقه الأقليات مما يعطي مساحة للمقارنة مع مدرسة فقه الأقليات السابق تناولها في الجزء الأول من الدراسة حيث إن هذه الفئه (فئة الاندماج والمواطنة) هي التي يصفها البعض[85] بمتفقهة الأقليات الذي ينطلقون من المبادئ والكليات والقيم العامة وروح القرآن ومقومات الرسالة الإسلامية، وذلك على عكس الفقهاء المستندين إلى مصادر وأدلة الشرع؛ أي إنهم ـ وفق هذا التصور أيضًا ـ هم الذين لا يدعون الرسوخ في علم الفقه ويشرون لأنفسهم كدراسين أو باحثين أو ماشابه ذلك، ويرون أيضًا أن لهم حق التعامل المباشر مع شِرْعَه دينها كتابًا وسنة.. وأن يتجاوزوا الفقه الموروث.

بعبارة أخرى هذه الفئة من متفقهة الأقليات تقدم حججًا وتفسيرات وتشخيصا تستند إلى أسس فلسفية واجتماعية، وتتجه أساسًا إلى ما يسمى حلولاً أوروبية لمشاكل "الأوروبيين المسلمين".

كما أن هذه الفئة من ناحية ثالثة: تمثل استجابة لتحديات ما بعد الحادي عشر من سبتمبر، فلقد تبلورت آراؤها وأضحت أكثر ظهورًا وانتشارًا منذ ذلك الحين، ونذكر بصفة خاصة رؤى التيار الذي يمثله د. طارق رمضان والذي يشارك في

[85] الفصل الثاني من التقرير تحت عنوانه: "الإسلام كظاهرة غربية: التداعيات لأوروبا والولايات المتحدة من إعداد جون اسبوسيتو.

قسماته الكبرى أطروحات منظرين ومفكرين وناشطين آخرين من الجيل الثاني من مسلمي أوروبا.

وعلى هذا النحو فإن هذه الفئة تمثل الاستجابة للمرحلة الثالثة من مراحل تطور علاقة المسلمين بالمجتمعات الأوروبية التي هاجروا إليها باعتبار أن المرحلة الأولى هي مرحلة ما أسماه البعض[86] مرحلة الإسلام الهادئ (1900 ـ 1972)، والمرحلة الثانية هي مرحلة ظهور الجيل الثاني من المسلمين (1973 ـ 1988)، التي تبلور فيها تعبير المسلمين عن أنفسهم وتنامت فيها مطالبهم بحقوقهم حفاظًا على هويتهم أو المرحلة التالية (1989...) هي مرحلة المواجهة التي ازدادت صدامًا بعد 2001 وبعد تفجيرات أوروبا ـ في أسبانيا وفرنسا ولندن ـ وتنامت خلالها اتجاهات العنصرية الأوروبية واليمين المتطرف مستغلين الأحداث الخارجية (الانتفاضة، الحرب على العراق) من ناحية وأعمال العنف المسلح من قبل الأصوليين الإسلاميين في أوروبا من ناحية أخرى لإضفاء مزيد من السوء على صورة المسلمين وتصويرهم على أنهم يمثلون تهديدا لقيم المجتمعات الأوروبية وثقافتها.

ولذا تصاعدت في هذه المرحلة الاستقطابات الحادة بين المسلمين والمجتمعات الأوروبية والتي اتخذت أشكالاً عدة، لم تمنع بدورها من ظهور مؤشرات إيجابية هامة من بينها تزايد عدد معتنقي الإسلام ـ وخاصة في فرنسا ـ على نحو غير مسبوق، وتزايد مبيعات الكتب عن الإسلام[87].

ومن وسط هذا السياق تبلورت رؤى هذه الفئة من مسلمي أوروبا متحدثة بفقه الاندماج وفقه المواطنة كسبيل المواجهة هذه الهجمة الجديدة على الإسلام في أوروبا ـ بعد أن كان قد قطع شوطًا في النمو والتأسيس خلال الثمانينيات

[86] الفصل والثالث من التقرير تحت عنوان ملف الإسلام الأوروبي من إعداد جوسلين سيزاري.

[87] مدحت ماهر: مرجع سابق.

والتسعينيات ـ وهذه الهجمة الجديدة هي محصلة تأثير عدة محددات داخلية أوروبية وإقليمية (شرق أوسطية) وعالمية[88].

إذن ما الجديد الذي قدمه فكر هذه الفئة عن العلاقة بين الإسلام/ العلمانية/ الحداثة، ومن ثم عن المواطنة والاندماج؟ أي حول الإطار المقارن الذي سبق تحديده في مقدمة الجزء الأول من الدراسة؟

ودون التقليل من إسهام فكر آخرين[89] إلى جانب طارق رمضان فسأقتصر في هذا الموضع الآن على التفصيل في إسهام هذا الأخير باعتباره مفكرا و أستاذًا جامعيًا

---

[88] حول هذه المحددات انظر على سبيل المثال: عمرو الحمزاوي (محرر): حركات اليمين الراديكالي في أوروبا وأزمة الديموقراطية الليبرالية، أوراق أوروبية، العدد 2، مايو 2005، مركز الدراسات الأوروبية، جامعة القاهرة، 2005.

J. Nielsen: Islam in Europe in to the next millennium (in) S. Vertovec, C. peach (eds) op. cit.

ـ وعن تدني وضع الدين في أوروبا وأثار ذلك على التوجه نحو المسلمين انظر:

- Noelle Knox: Religion takes back seat in Western Europe. Us Today. www.Ustoday.com/news/ world/2005-80/10europe-religion-cover.

ـ عن وضع الأديان في فرنسا على سبيل المثال، انظر: دانييل هرفيوليجيه: وضع الأديان في فرنسا، (نص مترجم من أرشيف السفارة الفرنسية في جمهورية مصر العربية).

ـ وحول رؤية المحافظين الجدد واليمين الديني في الولايات المتحدة لآثار الوجود المسلم في أوروبا، انظر:

- Daniel Pipes, Muslim Europe, NewYork Sun, May 11, 2004. US slams Europe in Muslim Integration, by Tresa Kuchler, eu Observer, 4/6/2006: www euobserver. Com / 9 / 21327.

[89] نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

• Mohamed Mestiri, From The Fiqh of Minorities to The Fiqh of Citizenship: Challenges of Conceptualization and Implementation; (in): Fiqh Today: Muslim as Minoreties Conference, op.cit. • Louy Safi: Muslim Minorities and Universal Worldview: The Role Muslim Social Societies in Differentiating Universal from the Particular; (in): Ibid. • Dilwar Hussain: The Need for A European Fiqh and The Normalization of Islam in Europe; (in): Ibid. • Muhammad Brich: Fiqh for Minorities and Maqaid Al-Shariah; (in): Ibid. • Ihsan Yilmaz: Micro-Mujtahids and Implementation of Fiqh Al-Aqlliyat; (in): Ibid. • Dilwar Hussain: Europe and Islam: Mutual experiences and the future, www.islamonline.net/english/europeanmuslims/arts/2006/1/29. • Nabil Shabeeb: Muslims in Greater Europe, www.islamonline.net/english/europeanmuslims/politics/2005/12/07 • Farish A. Noor: What is the victory of Islam? Towards a different understanding of the ummah and political success in the contemporary world (in) Omid Safi (ed) progressive muslims 2003, one world- publication.

وناشطًا مدنيًا أثار قدرًا كبيرًا من الاهتمام والنقاش حول أفكاره[90]؛ وباعتباره أيضًا من ذلك الرافد ـ في إطار فقه المواطنة والاندماج الذي يركز على نقد الذات أولاً والابتداء بالواجبات التي على المسلمين القيام بها قبل المطالبة بالحقوق التي لهم، وفي المقابل فهناك رافد آخر يركز على نقد سياسات أوروبا ومجتمعاتها وتأكيد مسئوليتها ابتداء من توفير فرص الاندماج للمسلمين الأوروبيين.

ويمكن تلخيص محور أطروحاته على النحو التالي:

هو يتحدث أساسًا عن "الأوروبي المسلم" وليس "المسلم الأوروبي". فمشروعه الأساسي الذي يخدمه فكريًا وحركيًا هو إيجاد شخصية أوروبية مسلمة متجانسة والبحث عن المشترك بين المسلمين وغير المسلمين، ورفضه ثقافة الضحية والاستضعاف وعقد النقص والاضطهاد.

ولذا فإن أهم مؤلفاته يتخذ عنوانًا "الغربيون المسلمون ومستقبل الإسلام". خلاصة هذا القول التمهيدي أنه يمثل فكر ما يسمى "الإسلام الأوروبي والإسلام النقدي"، ويمكن عرض خريطة أفكاره أو منظومتها ـ من واقع قراءة بعض مقالاته[91] ـ فيما يلي:

---

[90] انظر تعريفًا به ولماذا يثور جدلاً حوله تزايد خلال العامين الماضين في:

- Reinventing Islam in Europe: a profile of Tariq Ramadam, Buy Rosemany Bechler. www. Open democracy.net/ debates article 6-7-2004.

ومن أهم ما تم التعريف به أنه فيلسوف لامع ومحاضر بارع يمتلك ناحية القرآن كامتلاكه ناحيته الفلسفية الغربية نقد العقلانية الغربية، وأنه من الإخوان المسلمين المتخفين أو هو حصان طروادة الجهاد في أوروبا، وواجه الاتهام بالعداء للسامية من جانب مثقفين فرنسيين وفي نفسي الوقت الذي واجه فيه الاتهام بمهادنته الغرب وإسرائيل، كما أنه بقدر ما واجه انتقادات من المسلمين لانجذابه تجاه الغرب، فلقد واجه النقد أيضًا من جانب الغربيين لأفكاره الإسلامية، بل والقول أن ارتدائه رداء الأكاديميا لا يخف تطرفه بل أنه أكثر خطورة من بن لادن نفسه لأنه أكثر إقناعًا للغرب.

[91] تم الرجوع إلى ما يلي: طارق رمضان: ما هي اهتمامات وطموحات المسلمين الأوروبية، الفصل اللسادس من التقرير الصادر عن المؤتمر الذي نظمه البرنامج الإسلامي لمركز الدراسات الاستراتيجية والدولية بواشطن وصدر عام 2002 بتحرير من شيرين هانتر.

(1) بينما عرف المسلم ـ في إحدى مقالاته 2002 بالجانب العقيدي مستبعدًا التعريف المتصل بالثقافة الإسلامية أو تأدية فرائض الإسلام، فإنه في مقال آخر ـ على موقع إسلام أون لاين 2006 أشار (في هامش) أن قضية الاندماج لا تنطبق على المسلمين الذين قرروا عدم ممارسة إيمانهم.

ويرى د. طارق أن اهتمامات المسلمين في أوروبا ـ والنابعة من نمو إدراكهم بضرورة فهم دينهم بطريقة أفضل وأعمق ـ هي الحفاظ على الديانة الإسلامية، الحفاظ على الإيمان وليس الثقافة، الحفاظ على القوة الروحية للإسلام حية داخل المسلم، الحفاظ على القيم والأخلاق الإسلامية رغمًا عن المعيشة في مجتمع غير إسلامي، ومن ثم ضرورة تكييف ممارسات الدين مع البيئة المحيطة لتصبح ممارسة متوازنة.

كذلك يرى أن هناك اختلافات بين المسلمين في أوروبا من حيث العرق والقومية والمذهب والتوجه، ولذا؛ فإن هناك أيضًا اختلافًا في تحديد مفهوم "الهوية الإسلامية" وفي تعريف "الثقافة الإسلامية". فمثلاً الباكستاني المسلم ليبقى مسلمًا في أوروبا يجب أن يبقى مسلمًا باكستانيًا وينعكس هذا بالطبع على قضية التعليم الإسلامي (وفق التعليم التقليدي أو في المدارس الموازية أو في نظم تكميلية).

(2) وتحتل قضية الاندماج ـ لدى طارق رمضان ـ وضعا متميزًا. وهي تبني على رؤيته السابقة عن الهوية والثقافة وترتبط من ناحية أخرى برؤيته عن المواطنة:

أ) ولقد ميز في البداية بين الاندماج القانوني والاندماج الاجتماعي والسياسي والأكاديمي: الاندماج القانوني يرى أنه ذو أهمية من أجل إعطاء شرعية الوجود الإسلامي، إلا أنه شخص الاختلاف حول هذا الأمر: فهناك اتجاهات العزلة

- Islam In Europe: www. Tariqramadan.com/ anticle/ 27/9/2004.
- Democracy, Islam and the politics of belanging: Rosemary Bechler.
www. Open democracy.net. 2-3-2006.

(عرض للمناظرة بين طارق رمضان ودياب أبو جهجاح في روتردام).
- Islam and Muslims in Europe: Fun damental issues
www. Islamonline. Net/ English/ European Maslmis/ politics/ 2006/04/02.

الاجتماعية والقانونية على حد سواء والتي ترفض الدساتير والقوانين الأوروبية (السلفيون)، في حين أن اتجاهات أخرى (حزب التحرير) تطالب بقوانين إسلامية وخاصة في الأحوال الشخصية، فهم يرفضون أن يكونوا جزءًا من النظم الوطنية الأوروبية التي يعيشون في ظلها ويرغبون في التمسك بأحكام الإسلام بدلاً من القوانين أو الدساتير الأوروبية، وأخيرًا يأتي الاتجاه الثالث الذي يحاول البحث عن سبيل للحفاظ على إسلامه أخلاقيًا واجتماعيًا وفي نفس الوقت الذي يخدم فيه الدستور الذي يعيش في إطاره، ولذا يرى طارق رمضان أن هذا الاتجاه يتطلب إعادة تفسير الفقه الإسلامي ليتكيف مع الأوضاع الأوروبية.

أما عن التكامل الاجتماعي والسياسي والأكاديمي، فلقد أشار رمضان أن معظم المؤسسات الإسلامية تتجه نحو تحقيق الاندماج الكامل للمسلمين في المجتمعات الأوروبية ليصبحوا جزء من النسيج الاجتماعي الأوروبي، وليصبح وجودهم طبيعيًا. ومع ذلك فإن المعارضين لهذا التوجه يتمسكون بالانعزال وتنمية مجتمع بديل. ويطلق رمضان على نمط الاندماج الساعي إليه وتمييزًا له عن الاستيعاب، الاندماج الودود intimate. وتأسيسًا لتوجه الاندماج، فلقد استدعي فكرة الجماعة - في مواجهة الجيتو، والجماعة لديه ليست جماعة المسلمين فقط ولكن الجماعة الأوسع التي يعيش فيها المسلم. على أساس أن جوهر فكرة جماعة الإيمان لا تعني على الإطلاق جماعة منعزلة تبتعد عن الأطر الأكبر المحيطة؛ لأن هذا المفهوم الكلي عن "الانفصال الفكري والمادي هو مفهوم غريب عن روح الإسلام، فيجب التمييز بين ممارسة الإيمان داخل الجماعة وبين الانعزال عن المجتمع المحيط. ولهذا فإن المعرفة بقوانين النظام والمشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية وغيرها ضرورة تنبي على شعور أصيل بالانتماء لذلك المجتمع الأوروبي، كما تتطلب توافر معارف وقدرات عديدة حتى يستطيع المسلم أن يبزغ كمواطن أوروبي.

ب) وترتبط قضية الاندماج بقضية المواطنة لدى طارق رمضان؛ فهو يقول بأنه لا تعارض بين أن تكون مسلمًا وأن تكون أوروبيًا؛ فالولاء يجب ألا يكون للثقافة الإسلامية

لدولة المنبع ولكن يجب تشجيع تنمية ثقافة أوروبية إسلامية من خلال عملية انتقائية وتطوير لثقافة المسلمين. وهذا يتم من خلال تشجيع الانغماس في المجتمع والمشاركة في الحوارات السياسية والمجتمعية، وتطوير موارد تمويل ذاتية ورفض التمويل المشروط المقدم من حكومات الدول الإسلامية للمنظمات الإسلامية في أوروبا.

ومن ثم؛ فهو يرى أن اندماج المسلم الأوروبي في المجتمع الأوروبي سيشجع وصوله للمواطنة الحقيقية كأوروبي. بعبارة أخرى؛ فإن طارق رمضان يرى أن الطريق للمواطنة الأوروبية هو أن يحدث تكيف وتغير في الثقافات الإسلامية "المنقولة مع المهاجر"، ومن ثم لا يجب الخلط بين المبادئ الدينية وثقافة الموطن الأصلي؛ فالأوروبي المسلم يجب أن يكون مسلمًا فقط وليس مسلمًا جزائريًا أو مغربيًا أو...

ولذا؛ فهو يطالب بتشجيع المواطنة النشطة وفي نفس الوقت الحاجة لخلق ثقافة إسلامية أوروبية، وذلك من خلال احترام المبادئ الإسلامية، وفي نفس الوقت تبني الأذواق وأساليب الحياة الأوروبية.

للاندماج والمواطنة الحقيقية مزايا عديدة، في نظر رمضان، ومنها:

يصبح صوته بمثابة صوت للمسلمين المحرومين من التعبير عن آرائهم في أرجاء العام، فعندما يشارك المسلم الأوروبي في العملية الديموقراطية في أوروبا يستطيع انتقاد سياسات الحكومات الأوروبية ويشجع التعددية والتحول الديموقراطي في أنحاء العالم المسلم. ومن الملاحظ أن طارق رمضان ـ على الأقل في المقالات التي اعتمدت عليها ـ لم يتطرق إلى دواعي الوجود التي تطرق إليها فقه الأقليات... فلماذا؟

(3) بالرغم من اعتراف طارق رمضان بأن هناك صور تقدم كبيرة عن ظهور الوجود المسلم إلا أنه لا ينكر وجود عدد كبير من التحديات أمام المسلمين ليتمكنوا من العيش كمواطنين في انسجام مع بقية المواطنين ـ غير المسلمين.

أ ـ ومن أهم التحديات التي يركز عليها طارق رمضان التحديات من داخل الجماعات المسلمة ذاتها التي تدفع للحاجة للإصلاح.

فالمسلمون ـ من وجهة نظره ـ يجب ألا يخلطوا الأمور ببعضها البعض (تحت ضغط ثقافة الاضطهاد والضحية والاستضعاف)؛ فالتمييز ضدهم في مسائل العمل والسكن ليست بسبب "العداء للإسلام" ولكنها نتاج سياسات اجتماعية يجب العمل على تغييرها انطلاقًا من حقوق المسلمين ـ كمواطنين ـ والمتساوية مع حقوق غيرهم من المواطنين. بعبارة أخرى؛ هو يطالب المسلمين بعدم الانسياق وراء "الإسلاموفوبيا" والاعتقاد أنها تعوقهم عن التقدم، بل يجب عليهم تحمل مسئولياتهم، وتطوير حججهم الواضحة والانغماس في الحوارات، ورفض تلك الرؤية الأحادية عن "نحن/هم"، وأخيرًا دعم القيم المشتركة عن المساواة والعدالة والاحترام باسم "أخلاقيات المواطنة" ابتعاداً عن كل تداعيات نظر المسلمين لأنفسهم كأقلية منعزلة.

ب ـ وإذا كان طارق رمضان يبدأ دائمًا بدعوة المسلمين ليكونوا الأكثر نقدًا لأنفسهم، إلا أنه لا ينسى أن يذكر الأوروبيين بما عليهم من واجبات أيضًا؛ وهي:

ـ القبول بأن ديموغرافية أوروبا قد تغيرت، وأنه لم يعد لأوروبا تاريخ تنفرد به، ومن ثم؛ فإن المستقبل يفترض التفاهم والاحترام المتبادل.

ـ عليهم مواجهة جهلهم بالإسلام، وأن يتحققوا من الأحكام المسبقة المشوهة للإسلام.

ـ عليهم أن يسألوا أنفسهم: هل هم مستعدون لدراسة تاريخ الحضارة المتواجدة أمامهم، والتي تكون جزء من مجتمعاتهم المتعددة؟ وهل يعتقدون أن المسلمين ـ بأخلاقياتهم وروحانياتهم ـ يمكنهم تقديم مشاركة إيجابية إبداعية لمجتمعاتهم. ولهذا؛ فإن رمضان يعترف بأن مستقبل أوروبا ـ في ظل وجود مسلم متنام، وهوية أوروبية منفتحة ـ يتوقف على نمط الإجابة عن هذه الأسئلة ومواجهة متطلبات كل التحديات السابقة.

بعبارة أخرى، يؤكد رمضان على أن أهم التحديات هي استغراق المسلمين في وضع الأقلية؛ فليس هناك ـ في نظره ـ شيء اسمه الأقلية أو مواطن من الدرجة الثانية في أوروبا. ولذا؛ فهو يستنكر سلوك الساسة الأوروبيين الذين لا يتذكرون المسلمين إلا وقت الانتخابات، ومن ثم؛ يوظفون الدين ليحصلوا على أصوات، كما يستنكر سلوك بعض البرلمانيين الفرنسيين الذين وصفوا مرتكبي أحداث الضواحي في نوفمبر 2005 بأنهم مهاجرين، وليسوا مواطنين فرنسيين أصليين.

ولذا؛ يطالب رمضان المسلمين أن يؤمنوا بأنهم "في وطنهم" At home، وأن يشاركوا في مجتمعاتهم بصفتهم مواطنين يهدفون إلى مزيد من العدل الاجتماعي، والتخلص من "جيتو" النفس والعقل والثقافة والدين.

(4) وعلى ضوء إدراكه لهذه التحديات الذاتية ومن البيئة المحيطة، والسابق شرحها وعلى ضوء تعريفه لبعض المفاهيم كالثقافة والهوية الإسلامية؛ فهو يقدم إجابة متعددة الأركان لمفهومه عن "الأوروبي المسلم"؛ فمن ناحية: الإسلام دين عالمي يقوم على مجموعة من المبادئ وتضمن الدساتير والقوانين الأوروبية حرية العبادة وحرية الضمير. فلا قانون يستطيع أن يمنع المسلم من الصيام أو يجبره على شرب الخمر. ولذا؛ يقول رمضان: أنا أستطيع أن أكون مسلما كاملا وأوروبيا كاملا في نفس الوقت.

ومن ناحية أخرى: المسلمون يجب أن يحترموا القوانين المنظمة لعلاقات المواطنة في الدول التي يعيشون فيها؛ فهذا ليس سلوك مضاد للإسلام ولكنه العكس لأن مبدأ احترام العقود من أهم مبادئ الإسلام.

ومن ناحية ثالثة: الإسلام الأوروبي ـ كحقيقة ثقافية ـ ليس ثقافة واحدة ولكنه عدة ثقافات؛ ذلك لأن عالمية الإسلام لم تأتِ لتنمط الثقافة في كل مكان، بل هي تدعونا باسم عالمية مبادئها أن نقبل تنوع الثقافات. ولذا يقول رمضان: أنا أوروبي بالثقافة، ولكن مسلم دينًا، وسويسري الجنسية، ومصري الذاكرة،

وإنساني عالمي بمبادئي. وكما يمكن أن يكون الفرنسي أو الهولندي "إنساني" النزعة؛ فإنه يمكنه أيضًا أن يكون مسلمًا.

ولهذا، فإنه يربط في طرحه الكلي بين مفاهيمه عن الجماعة والثقافة وحماية الإيمان وبين تحقق الاندماج والمواطنة والاستقلال؛ فالجماعة منطلق إسلامي أساسي يرفض مبدأ العزلة، ولذا؛ فإن استخدام مفهومي الجماعة والهوية مرتبط بالثقافة الأوروبية. هذا الرفض وهذه العزلة هي التي تجعل بعض الأوروبيين يقولون إن المسلمين ليسوا جادين في طلب الاندماج؛ لأنهم يستفيدون من حقوق المواطنة في نفس الوقت الذي يحافظون فيه على خصوصياتهم الثقافية: الملبس، المسافة بين الرجل والمرأة، الموسيقى...

وإذا كان بعض الناس يرى أن الاندماج الحقيقي يعني التأثير على كل جوانب الشخصية؛ فإن رمضان يرفض هذه النظرة الضيقة للاندماج لأنها تتطابق مع مفهوم الاستيعاب. وهو لهذا ينبه إلى التناقض القائم بين تأكيد الأوروبيين ـ نظريًا ـ لحق المسلمين في ممارسة دينهم، وبين إنكارهم لتلك الممارسات التي يصاحبها ظهور كبير في المجال العام. وفي مقابل هذا، يرى رمضان أن مستقبل الوجود المسلم في أوروبا سيصاحبه "ثقافة إسلامية أوروبية ـ Islamo European Culture" تنفصل عن ثقافات العرب، والأتراك والهنود والباكستانيين، وإن ظلت هذه الثقافات الأم موضع استلهام. إلا أن الوضع الراهن يشير إلى أنه تجري الآن عملية تشكيل وبلورة هذه الثقافة الإسلامية الأوروبية الحديثة، وهي عملية لا تتم في معزل عن الإطار المحيط بل تقبل حقائق العيش في أوروبا. وبالتالي؛ فإن مزج الأفكار والمبادرات بين الشباب المسلم يمثل مرحلة جديدة من تطور الوجود المسلم.

(5) ويرى طارق رمضان، أن هذا الوجود المسلم النشط المتفاعل الجديد الذي تعبر عنه الأجيال الشابة الجديدة في الجماعات المسلمة والساعية لتشكيل ثقافة إسلامية أوروبية جديدة يثير تساؤلا كبيرا حول كيفية حماية الإيمان، على

أساس أن تسامح الأوروبيين مع الوجود المسلم سيكون مشروطًا بتخليهم عن ممارسة دينهم. ويرى رمضان أنه إذا كان هذا النمط من الخطابات التي قد وجهتها بعض القوى السياسية والإعلامية؛ لأغراض معينة؛ فإن الاستجابة لها باختيار اتجاه العزلة سيحقق أغراضها وأهدافها؛ وهي تحجيم الوجود المسلم. وفي المقابل يرى رمضان أنه قد تبين من خلال النقاشات الداخلية والخارجية أنه ليس هناك في نص أو روح التشريعات الأوروبية ما يعارض الممارسة الكاملة والسلمية لدين المسلم.

ولهذا تنامت المؤسسات الإسلامية القائمة على تحقيق هذا الأمر في ظل مناخ مفتوح للحوار حول الهوية خاليًا من ردود الفعل المتشددة أو العدوانية. واعترف رمضان بأنه بالرغم من إنجازات هذه المؤسسات الإسلامية إلا أنها تواجه عقبات أمنية وإدارية بسبب الشكوك والخوف والخلط الناجم عن الاعتقاد بأن كل مسلم ملتزم هو بالضرورة "أصولي".

ويصل رمضان إلى أن المُخرج النهائي لأفكاره ـ وهو المواطنة في ظل الاندماج ـ لن يتحقق إلا بنشر الوعي بالقيم المدنية، وبدون التضحية بالدين لتحقيق مواطنة حقيقية تلزم المسلمين بالوعي بكل من حقوقهم والتزاماتهم في السياق الأوروبي، وهو الأمر الذي سيتولد معه "اندماج ودود Intimate integrate" في المجتمع الأوروبي، لن يجعل من المسلم إنسانا أقل إسلامًا حتى يصبح أوروبيًا، بل سيجعل من اندماج المسلم إسهامًا إيجابيًا في المجتمع الأوسع، مع احتفاظ هذا المسلم بتكامله الروحي والخلقي والقيمي.

(6) وأخيرًا، لقد حدد رمضان موضع فكره ـ كمعبر عن فكر الجيل الثاني والثالث ـ مقارنةً بفقه الأقليات باعتباره الأكثر تصديًا للأبعاد الاجتماعية ـ السياسية؛ فإن رمضان يرى أن مشكلة هوية المسلمين لم تتولد إلا مع الجيل الثاني من المهاجرين الذين تبلورت مطالبهم واحتياجاتهم؛ لأن إقامتهم أضحت دائمة وليست مؤقتة (مثل اعتقاد الجيل الأول عن إقامته)، ثم أضحى وجودهم في أوروبا أمرا واقعا يتطلب فقهًا جديدًا. ولذا؛ برزت الأسئلة الكبرى حول عدم تطابق الإسلام

مع التشريع الأوروبي؛ ومن ثم عدم إمكانية المسلمين الاندماج في المجتمعات الأوروبية؛ وهو الأمر الذي ولد صورة تهميشية/صراعية عن الهوية الإسلامية.

ولذا كان على الفقهاء ـ من منظور رمضان ـ أن يعيدوا تعريف فقههم. وفي نفس الوقت كان على شباب الجيل الثاني والثالث أيضًا أن يعيدوا النظر في وضعهم باعتبارهم ليسوا أقلية، ولكن في وطنهم، ويجب أن يحصلوا على حقوقهم. ولذا؛ جاهد هذا الجيل ليحتلوا مكانهم على الصعيد الفكري والاجتماعي والسياسي، وليعيدوا تقويم مواقفهم وعلاقاتهم السابقة مع الدول التي يعيشون فيها؛ فلقد أضحوا مدفوعين لإعادة تقييم افتراضاتهم من أجل التوصل إلى آراء جديدة يجب أن تتكيف مع طريق الحياة الغربية. ولذا فلقد مثلوا صحوة في الفكر الإسلامي في الغرب؛ فهم باعتبارهم أوروبيين أخذوا يطرحون أسئلة كبرى تتصل بالإقامة الدائمة، وعن العلاقة مع التشريع الوطني، وهل بإمكانهم الحصول على جنسية أوروبية والقيام بدورهم كمواطنين؟

بعبارة أخرى، هذه أسئلة كبرى تتصل بالهوية والوجود والدور بوصفهم جماعة وليسوا أفرادا يسألون عن مسائل جزئية. هذا، ويشير رمضان إلى أن الجهود المبذولة من جانب الفقهاء ومن جانب الباحثين المسلمين سواء في أوروبا أو العالم الإسلامي قد توصلت للرضاء العام حول بعض المبادئ الأساسية التي يجب عدم التنازل عنها لأنها تعبر عن "حقهم في الهوية".

وهذه المبادئ هي:

1 ـ الإيمان كروحانية وممارسة (البعد الثقافي).

2 ـ الفهم والذكاء عند استخدام المصادر الإسلامية بقدر استخدام الأطر الاجتماعية والسياسية والثقافية الأوروبية (مفهوم الرشادة والمسئولية).

3 ـ التعليم والانتشار: الإيمان هو رصيد يمكن نقله من خلال التعليم.

4 ـ الحركة والمشاركة في الفعاليات الاجتماعية من أجل العدالة وحياة أفضل.

خلاصة القول إن هذا الرافد من فكر "الأوروبيين المسلمين" الذي حظي بنقاش كبير حوله، وتشارك مع نماذج أخرى في بعض القسمات الأساسية وخاصة الانطلاق من فكر الأقلية إلى فكر الجماعة والاندماج والمواطنة على أساس من القيم والقواعد والمبادئ الإسلامية العالمية الإنسانية، هذا الرافد، مع أهميته؛ لأنه يعكس خبرة اجتماعية سياسية من الداخل الأوروبي، إلا أنه بلا شك يثير أكثر من علامة استفهام حول أمور تبدو متناقضة أو ستواجه معضلة عند تطبيقها أو على الأكثر تعكس حالة "الفتنة" التي يواجهها المسلمون ـ ليس في أوروبا فقط ـ ولكن في الدول الإسلامية أيضًا (ولو بدرجة أقل).

وأطرح في هذا المقام خريطة هذه الأسئلة ـ التي لا بد أن تكون قد تناولتها الأقلام الناقدة لهذه الرؤية ـ كليًا وجزئيًا[92]:

أ ـ كيف يتكون الفقه الإسلامي؟ وكيف يتكيف ويتغير؟ وما العلاقة بين الأحكام وبين القيم؟ ومتى وإلى أي حد يمكن تجاوز الأحكام من أجل القيم؟

ب ـ ما معنى "أوروبي"؟ من هو الأوروبي؟ وما معنى الاندماج لأصبح أوروبيًا؟ وما هو مناط "المواطنة" بالمعنى القانوني السياسي فقط؟ وماذا عن الجانب القيمي ونمط الحياة الذي هو أساس التفاعل من عدمه في علاقة المواطنة؟

كيف أحدد هذه المفاهيم: (الاندماج الأوروبي) قياسًا على طبيعة القيم والقواعد والمبادئ الإسلامية التي جرى ذكرها أكثر من مرة؟ وما هو سُلَّم أولويات هذه القيم وعلاقتها بالمقاصد؟

فمما لا شك فيه أن طرح رمضان يضع على المحك كيفية الحفاظ على القيمي (الإسلامي) في ظل متطلبات وشروط "الاندماج" الأوربية من وجهة نظر الأوروبيين، وخاصة تلك الشروط الأخيرة التي تفرض الاندماج بقوة القانون،

[92] من بينها آراء دياب أبو جهجاح الذي اشترك مع د. رمضان في مناظرة في روتردام في مارس 2006. انظر: Rosemary Bechler, Democracy, Islam and the politics of belonging, opcit.

وبذا يصبح أحد ضحايا هذا الفرض بعض أهم ممارسات الدين الإسلامي (على الأقل بالنسبة للمرأة مثلاً)؟

ج ـ ما معنى الدفاع عن الإيمان أساسًا، وليس ثقافة إسلامية؟ وهل ليست هناك ثقافة إسلامية مشتركة بين ثقافات الشعوب الإسلامية، هي نتاج هذا الإيمان وهذه العقيدة، مهما تنوعت الأطر البيئية؟ وما العلاقة بين تلك الثقافة الإسلامية المشتركة وبين الثقافة الأوروبية الإسلامية المدعو إليها؟ وكيف ستتحقق تلك الثقافة الإسلامية الأوروبية في ظل معضلة موضع الدين بين المجال الخاص والمجال العام (وفق العلمانية الأوروبية)؟ هل سيظل الدين في المجال الخاص؟ وكيف ستطبق إذن القيم والأخلاق والمبادئ الإسلامية (ولا أقول الأحكام) في المجال العام وهي مرفوض أصل ظهورها؟ أم ستتراجع هي أيضًا بدورها؟

بعبارة أخرى، كيف ستوفق ثقافة إسلامية أوروبية بين قيم العلمانية ـ الحداثة وبين القيم الإسلامية (ولو في مجال السلوك الفردي ونمط الحياة؟ أم ستكون ثقافة "سلبية" تُطَبع مع "المنكر" ولا تقدر أن تصبح ثقافة "إيجابية" تدعو للمعروف وتحافظ عليه؟ ومن سيمكنه تحديد مساحة مشتركة بالفعل بين مجموعتي القيم؟ وكيف سيتم التفاعل حولها (ولو في الأجل القصير)؟ ومن الذي سيحدد هذه المساحة المشتركة من الجانبين؟ هل العلمانيون ـ الداعون إلى أنسنة العلمانية وتسامحها أم "الدينيون" الداعون إلى عقد اجتماعي جديد للعلمانية يفسح مجالاً أكبر للدين في حياة الأوروبيين؟ هل سيتحالف هؤلاء مع "المسلمين الإصلاحيين والمعتدلين" في مواجهة "أحلاف العلمانية"؟ وهل قيم الإسلام هي التي ستجعل العلمانية أكثر إنسانية؟ أم الإسلام هو الذي سيصبح علمانيًا ومدنيًا وحداثيًا؟ وهل المقصود فقط أن يكون إسلامًا لا سياسيًا ومنزوع الأسنان أم يكون أيضًا منزوع القيم التي هي من صميمه لأنه الإسلام ليس عقيدة فقط بلا تجليات ظاهرة؟

هذه الأسئلة وغيرها لا بد أن تواجه المهموم بشأن وجود الإسلام في أوروبا، المهموم الذي يرفض منطق فقه "الجيتو والانعزال والتكفير للمجتمعات

الجديدة"، ولكن في نفس الوقت المهموم بمآل حال المسلمين، الذين يجاهدون للتغلب على منطق الأقلية والعزلة ولكن في إطار سياق ما زال ـ وخاصة بعد 2001 يفرض من القيود والضغوط أكثر مما يقدم من الفرص والإمكانيات!!؛ فإن الأوروبيين وهم يتحدثون معنا عن الحوار يستخدمون كل عناصر القوة الصلدة على أراضينا، وحين يتحدثون عن اندماج مسلمي أوروبا؛ فهو أيضًا الاندماج بشروط ـ القوة المرنة ـ حتى الآن؟ في حين أن تجميع جزئيات الأحداث والوقائع من هنا وهناك (مثلاً ما يحدث خلال معركة الرئاسة الفرنسية من تلاعب بقضية المهاجرين تحت زعم مقاومته فرص اليمين المتطرف المتصاعد) لا بد وأن يكون صورة كلية تدفع هذه الهموم خطوات للأمام...

ولذا يظل التساؤل التالي قائمًا: هل يريد الأوروبيون استمرار بقاء المسلمين في ظل "اندماج إيجابي" وفق مفهوم "الأوربيين المسلمين"؟ أم يريدون وجودًا مسلمًا في ظل شروطهم "العلمانية اللاإنسانية اللاتعددية للاندماج والهجرة" والتي أسفرت عن نفسها في بعض قوانين الهجرة الجديدة؟[93].

---

[93] من بين نماذج هذه الشروط ما يسمى اختبار الحياة الذي يتعرض له المتقدمون للهجرة إلى هولندا؛ حيث يعرض على المتقدم صور لامرأة عارية الصدر، ورجلين من الشواذ يقبلا بعضهما،... إلخ وغيرها من طرق الحياة الغربية... ويسألونه هل يقبلها أم لا...! أليس هذا عنفًا هيكليًا يمارسه دعاة الحرية وحقوق الإنسان باسم دينهم "العلمانية". وحول قوانين الهجرة والإرهاب الجديدة واستهدافها للمسلمين. انظر التقارير التالية:
- Alaa Bayoumi: Integrating European muslims: Europe's fearful Bid, www.islamonline.net/english/europeanmuslims/politics/2005/12/06.

ـ انظر في شبكة النبأ المعلوماتية المقالات تحت العناوين التالية: أ ـ علي خليفة، اغتيال المخرج الهولندي فان خوخ: قوانين أوروبية جديدة ستقلص إعداد المهاجرين المسلمين إلى النصف (2004/12/8). ب ـ البرلمان الفرنسي يشدد قوانين مكافحة الإرهاب وكذلك انظر: قوانين مكافحة الإرهاب في أوروبا بين القبول والرفض (موقع البرلمان الشيعي الهولندي 1427/5/4هـ). راندة شبيب ـ ألمانيا ـ مستقبل المسلمين في ألمانيا وقوانين جديدة لمكافحة الإرهاب. انظر أيضًا تقارير منظمة العفو الدولية عن فرنسا وإيطاليا وبريطانيا (2005) في www.ara_amnesty.org/web/web/nsf18/6/2006

ـ تقرير اتحاد هلسنكي العالمي: عن المسلمين كضحايا لعدم التسامح والتمييز في الاتحاد الأوروبي منذ 2001/9/11 www.quantara.de/web/web_com/ show/ article/ 18/6/2006